الن نیکلسن

عرفان عارفان مسلمان

ترجمه دکتر اسد ا... آزاد



تقدیم به :

فیلسوف فرزانه و عارف یگانه، کاشف عالم معانی

استاد سید جلال الدین آشتیانی

آن بزرگی که مرا آموخت زشت بگذارم و نغزگیرم، پوست بگذارم ومغز گیرم

و

همدم صاحبدل و عرفان پژوه، آقای حسن لاهوتی که دیری است

مرا یار بوده است نه بار، گل بوده است نه خار



انتشارات دانشگاه فردوسی (مشهد)، شمارهٔ ۱۳۷

عرفان عارفان مسلمان

ر. ا. نیکلسن

ترجمه: دکتر اسدالله آزاد

ویرایش و تعلیقات: سید علی نقوی زاده

فهرست مندرجات

سخن مترجم

سال یکهزار وسیصدوشصت و چهار، من بنده را - چون نیك بنگرم - سالی پربار بود و نیکو مدار، چه بخت یار بود ولی تن بیمار و دل افگار نه. از گوشهٔ خلوت و فراغتِ امنی که روزی شده بود سودجست و بام تا شام کتاب حاضر را در دامن داشت و جان تیره را از انوار معرفت روشن. اگر چه این کتاب، به صورتی که یاد خواهد شد، ترجمه شده بود ولی نگارنده امید داشت که ترجمهٔ روان و دلپذیری از آن در دسترس اربابِ فضل و دانش قرار دهد و دشواریها لفظی و معنوی ترجمه های پیشین را تا جایی که مقدور باشد از پیش پایِ خوانندگان بردارد. هرچند که ترجمهٔ اثر به سبب لطافتِ موضوع و پشتکار مترجم دیرنپایید، ولی طبع آن به عللی که گفته آید، هرچه بیشتر به درنگ افتاد.

بخت یار شد. به یاری دیرینه یاری دردِ آشنا به محضر بزرگ استادی راه یافتم. گرچه از دوران دانشجویی در دانشگاه مشهد با آثار و نام ایشان آشنا بودم، اما سعادت دیدار و مصاحبت آن حضرت دست نداده بود. چنین یاوری خوشی از فلك چشم نداشتم و شکرانه آن نمی دانستم، چه خوانده بودم : اگر به عرش روی هیچ سود نباشد! و اگر بالای عرش روی، و اگر زیر هفت طبقهٔ زمین، هیچ سود نباشد؛ درِ دل می باید که باز شود! و سپاس که این نیکبختی از ایشان، حضرت آقا سیدجلال الدین آشتیانی، استاد ممتاز دانشگاه مشهد - کثرالله امثالهم - یافتم. براستی، در دل شب دامن دولت به دست آمد مرا!

در حین اوقاتی که خدمتشان می رسیدم و از گنجینهٔ بی انتهای علم ایشان سود می جستم، گه گاه سخن از آثار مترجم برخی از خاورشناسان و اسلام شناسان می رفت. در یکی از همین نشستها پیشنهاد فرمودند آن دسته از کتابهای مستشرق و تصوف شناس شهیر، رینولدالِن نیکلسن

را که به فارسی برگردانده نشده است بررسی و یکی از آنها را به فارسی ترجمه کنم. نگارنده را واجب آمد که این اشاره را به انقیاد تلقی کند. پس از بررسی مقدماتی، کتاب «عرفای اسلام» که ترجمه اش را در دست دارید برگزیدم و به برگردان آن به فارسی همت گماشتم. سبب انتخاب این اثر آن بود که نخستین کتاب تحقیقی استاد نیکلسن در زمینهٔ تصوف اسلامی به شمار می رفت و بسیاری از مضامین ارکانی عرفان اسلامی را در برداشت، مؤلف، این کتاب را در سال ۱۹۱۴ میلادی به زیورطبع آراست و ترجمه از روی چاپ دوم آن که در سال ۱۹۶۳ میلادی از سوی شرکت انتشاراتی رو تلج اند کیگان پل (*Routledge and Kegan Paul*) لندن به عمل آمده و در دسترس بود، صورت گرفت.

نخستین کسی که از این اثر در متنی فارسی بهره جست و بسیاری از مطالب آن را اقتباس کرد مرحوم دکترقاسم غنی بود که در جای جای کتاب : «... تاریخ تصوف در اسلام ...» ، جلد دوم، قسمت اول، که در سال ۱۳۲۲ هجری شمسی از سوی کتابفروشی زوار صورتِ نشر یافت، محتوای اثر را گنجاند. پس از ایشان، آقای محمدحسین مدرس نهاوندی به ترجمهٔ اثر دست یازید و کتابفروشی زوار آن را در سال ۱۳۴۱ هجری شمسی انتشار داد. نگارنده پس از خواندن اصل اثر به زبان انگلیسی، متن برگرفتهٔ آقای دکتر قاسم غنی و ترجمهٔ آقای محمد حسین نهاوندی را با دقّت و حوصله مطالعه کرد و با یافتن نکات و اشکالهایی که - در حدّ گنجایی حوصله - به تفصیل بیشتر در زیر می آید در راه ترجمهٔ مجدد آن مصمّمتر شد. ضروری است پیش از بر شمردن آن نکات، به مصداق الفضل للمتقدم، یاد آنان گرامی داشته شود و تلاشهای هردوان مشکور افتد و قدر زحمات آنان شناخته آید.

بطور کلی، کار علمی اعم از تألیف و ترجمه معیارهای ویژهٔ خویش را دارد و رعایت ضوابط آن بر اعتبار اثر تلاش و استواری و ارج دستاوردهای دانشوران می افزاید. یکی از سنگ بناهای این بنیان، رعایت امانت است و حتی برخی از دانشمندان براین باورند که اگر تنها اندیشه ای هم از کسی به وام ستانده شود، حق است نام صاحبِ آن بیاید تا اجروی ضایع نگردد. با چنین وسواسی، دیگر تکلیف انواع مختلف بهره جویی از آثار دیگران - نظیر آوردن نقل قول، برگرفتن طرح مطالب، اقتباس بندها، صفحه ها و حتی فصلهایی از یك اثر - بی اشاره به مأخذ روشن است.

مرحوم دکتر غنی در مقدمهٔ جلد دوم، قسمت اول، کتاب «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ...» که به «تاریخ تصوف در اسلام» مشهورتر است و به تطورات و تحولات مختلف تصوف از صدر اسلام تا عصر حافظ می پردازد، در بحث اوضاع اجتماعی عصر حافظ که موضوع مجلد

دوم است می گوید :

«قدم اول بحث از تصوف است که یکی از مهمترین موادی است که در تشکیل نسج حیات عقلانی آن عصر بلکه اعصار دیگر هم دخالت داشته است و بدین جهت ما این بحث را در اول همهٔ مباحث قرار داده و می خواهیم تا اندازه ای مفصل و مشروح باشد... بنابراین مناسب همین است که ابتدا اطلاعات عمومی از تصوف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات آن بدست آید تا فهم اشعار صوفیانهٔ خواجه حافظ بمدد آن اطلاعات ممکن شود».[1]

در واقع بیشتر این «اطلاعات عمومی از تصوف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات» مورد نظر ایشان، برگرفته یا مایه گرفته از کتاب نیکلسن است. طرح مباحث و بابهای کتاب دکتر غنی اقتباسی است و او تنها با مدد جستن از مثالها و شاهدها و تفسیر و تأویل به لبّ مطالب نیکلسن پروبال داده و با آوردن سخنان مشایخ عارفان و صوفیان بر ملموستر ساختن آنها همت گمارده است. سخن کوتاه، کتاب «تاریخ تصوف در اسلام» چشم انداز گسترده تری است از کتاب «عرفای اسلام» نیکلسن.

برای نمونه، برخی از مطالب صفحه های زیر در کتاب مرحوم دکتر غنی مأخوذ از کتاب استاد نیکلسن است :

صفحه های : ۶، ۷، ۴۴ تا ۴۷، ۵۰، ۵۹، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۱۸۲، ۲۴۱ تا ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰ تا ۲۶۷، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۵ تا ۳۴۱، ۳۶۴ تا ۳۶۸، ۳۷۱ تا ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۷ تا ۳۹۱، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۳ تا ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴ تا ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۵۲ و ۴۵۳.

مرحوم دکتر غنی تنها در صفحهٔ «د» کتاب خود، در قسمت فهرست مآخذ و مدارک عمده‌ای که در تألیف اثر از آنها استفاده کرده و در نخستین جایی که در متن به نام نیکلسن برخورده است [ص ۲، پانویس شمارهٔ ۱]، در میان دیگر آثار نیکلسن، از کتاب «عرفای اسلام» این مستشرق متخصص تصوف اسلامی یاد می کند؛ در حالی که بیش از نیمی از کتاب استاد نیکلسن - یعنی بیش از هشتاد و یك صفحه از کل یك صدو شصت و اند صفحه - ترجمه یا اقتباس شده است ودر هیچ جا مأخذی به چشم نمی خورد. اغلب مطالب مندرج در صفحه های ۲۰۷ تا ۴۰۹

---

۱. قاسم غنی، **بحث در آثار و افکار و احوال حافظ**، جلد دوم، قسمت اول...(تهران [زوار] ۱۳۲۲) صفحه ز، ی.

کتاب دکتر غنی، یعنی مطالبی که از مبحث طریقت (مقامات و احوال سالك) آغاز می شود و به معرفت پایان می یابد، بر گرفته از کتاب «عرفای اسلام» است.

در مواردی سطرها از کتاب نیکلسن نقل شده است بی آن که کوچکترین ارجاعی به مأخذ اصلی داده شده باشد. مثلاً، صفحه های ۲۴۱ تا ۲۷۱ کتاب دکتر غنی با عنوان «کرامات و خوارق عادات»، مطالب آغازین فصل ۵ کتاب نیکلسن با عنوان «اولیا و کرامات» است. در بحث مربوط به معجزه و کرامت و تفاوت آنها و انواع کرامات منسوب به اولیا که صفحات ۲۵۹ تا ۲۶۷ کتاب دکتر غنی را می گیرد، مطلب به تناوب از صفحه های ۱۲۹ تا ۱۴۱ کتاب استاد نیکلسن برآمده است. تمامی مطالب فصل چهارم کتاب نیکلسن، یعنی مطالب فصل «حبّ الهی» در لابلای سطور بخشی از کتاب دکتر غنی که زیر عنوان «حال محبت» آمده است و صفحه های ۳۲۵ تا ۳۴۶ کتاب ایشان را می پوشاند، به چشم می خورد. از همین گونه است مطالب قسمت «مشاهده» غنی [ص ۳۶۳ تا ۳۷۳]، برابر با قسمتی از فصل دوم، «تجلی و جذبه» نیکلسن [ص ۵۰ تا ۵۵]؛ مطالب مبحث «فنا» [ص ۳۷۳ تا ۳۸۷] و «سماع» [ص ۳۸۸ تا ۳۹۱] غنی، برابر با دنبالهٔ فصل دوم نیکلسن با عنوان «تجلی و جذبه» [ص ۵۹ تا ۶۴] و مطالب بخش «معرفت» [ص ۴۰۹ تا ۴۳۷] غنی، برابر با فصل سوم کتاب نیکلسن زیر عنوان «معرفت» [ص ۶۸ تا ۱۰۱].

نگارنده از میزان تسلط آقای محمد حسین [در پایان دیباچه : حسن؟] مدرس نهاوندی بر زبان یا زبانهای غیرفارسی آگاه نیست، چه ایشان در دیباچهٔ ترجمه خود از کتاب نیکلسن که عنوان «اسلام و تصوّف» برآن نهاده اند، ذکری از مأخذ ترجمه نکرده اند و معلوم نیست این کار از روی اصل کتاب به زبان انگلیسی یا از روی ترجمهٔ عربی آن انجام شده است. آنچه مشهود است این است که به رغم سخن خود ایشان که «با آنچه در امکان داشتم کوشیدم که از موضوع گفتار مؤلف دور نیفتم و از جاده امانت خارج نشده باشم...»[۲]، در بسیاری موارد بیراه شده اند.

بعضی سطور صفحهٔ ۵۲، ۶۶، ۶۷ ترجمه ایشان مطالبی است برافزوده به متن اصلی که اگر هم مجوزی برای آوردن آنها باشد، جای آنها در پانوشتهاست نه در بافت متن کتاب.

در مواردی، در متن اصلی، نص سخنان عارفان را حذف کرده و به جای آنها - بی ذکر مأخذ - گفته های عارفی دیگر را آورده اند. مثلاً در صفحهٔ ۷ کتاب به انگلیسی از قول ابوسلیمان

---

۲. ر. ا. نیکلسن، **اسلام و تصوّف**، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی (تهران : کتابفروشی زوار، ۱۳٤۱) ص دوم دیباچه.

دارانی می آید :

"If gnosis were to take visible shape all who looked thereon would die at the sight of its beauty and loveliness and goodness and grace, and every brightness would become dark beside the splendour thereof ".

ترجمهٔ این کلام به فارسی - به نقل از تذکرة الاولیاء عطار - چنین است :

«اگر معرفت را صورت کنند برجایی، هیچ کس ننگرد دروی، الاّ که بمیرد از زیبایی جمال او و تیره گردد همه روشنیها در جنب نور او».

و در ترجمهٔ آقای نهاوندی [ص ۱۰، سطر ۴ تا ۹] آمده است :

« ذوالنون مصری میگوید : اگر مردم ذلّ اهل معرفت را نسبت بنفوسشان میدانستند هرآینه خاک بر سر و روی خود میرختند - مرد مؤیدّی که در مجلس بود متذکر گفتار طاهر مقدسی میشود و میگوید - روان ابوالفیض شاد درست گفته است ولی من میگویم اگر خداوند نور معرفت را بزهاد و عباد و پوشیده شدگان از خود میتافت یعنی اگر بنور معرفت روشن میشدند هرآینه میسوختند و مضحمل میشدند و متلاشی می گشتند حتی نیست میشدند ».

در چندین مورد ترجمهٔ ایشان لفظ به لفظ، نامفهوم، اشتباه و همراه با تأویل شخصی است. مثلاً در صفحهٔ ۱۱، سطر ۱۲ تا ۱۶ ترجمهٔ ایشان چنین می آید :

«برهان این بحث مبتنی براین است که اصل تصوف را ممکن نیست صادر از سبب واحدی دانسته و بمحلّ محدودی برسانیم - پس نباید محقق منصف باین تعمیمات بزرگ و جزاف راضی شده و بگوید که مثلاً افکار صوفیه مربوط برد فعل عقل آریائی است یعنی سامی فاتح از آنها الهام گرفته است یا اینکه بگوید این افکار حاصل نشده است مگر از نتایج فکر خالص فارسی و هندی».

حال آن که ترجمه درست آن از این قرار است:

«پژوهشهای نوین ثابت کرده است که منشاء تصوف و ردپای آن در گذشته و انتساب و ارتباط آن را به انگیزه و علتی معین نمی توان بسادگی پی جست، چه تعمیمهایی که برای نمونه خاستگاه تصوف را واکنش دماغ آرایی در مقابل دینی

سامی و فاتح و از بن و بنیاد زاییدهٔ اندیشهٔ هندی یا ایرانی می داند، اعتباری ندارد».

همچنین، در صفحهٔ ۲۷، سطر ۲۱ و صفحهٔ ۲۸، سطرهای ۱ تا ۴، مطلب را چنین ترجمه کرده اند:

«تَسنّن که در شکل فعلیش در سلطهٔ غزالی است و میدانیم که غزالی هم خود صوفی است پس تفسیر بروش صوفی در اسلام تا حد زیادی مؤثر گردیده است و بین مطالب متعارضه عقل و نقل وفق داده است و بهمین سبب رویّهٔ غزالی رنگ خالص صوفی گری است برای کسیکه طالب شناختن صوفی است یعنی میخواهد بداند صوفی چه کسی است».

متأسفانه، ایشان مطلب را بدرستی درک نکرده و در ترجمه به خطا رفته اند. ترجمهٔ روانتر و نزدیکتر به اصل از این قرار است:

«تسنّن، به صورت کنونی خویش، تا حد زیادی به غزالی مدیون است که خود در شمار صوفیان به حساب می آید. تفسیر صوفیانهٔ اسلام به مدد آثار و سرمشقهای او، تا حدی چشمگیر، با ادعاهای رقابت آمیز عقل و نقل همنوا و همراه گردیده است، امّا درست به همین دلیل برای کسانی که طالب شناخت تصوف راستین اند، مطالعه راه و روش و آثار صوفیان اصیلتر، مفیدتر از نوشته های اوست».

و نمونهٔ دیگری از ترجمه ایشان در صفحهٔ ۳۱، سطرهای ۵ تا ۸:

«پس خواننده میفهمد که تصوف کلمه ایست که در آن معانی زیادی جمع شده و آنکس که بخواهد تا دانستنی های عمده آنرا بداند قهراً بسمت اقسام و صور مشکلهٔ آن کشیده می شود یعنی بسمت آنچیزهایی که نمیتواند برایشان ابداً رسم یا ممثل معلومی را نشانداد (یعنی تعریف یا تشبیه کرد)».

ترجمهٔ درستتر آن چنین است:

«بدین سان، خواننده در می یابد که تصوف واژه ای است که معانی متباین و مختلفی را در خود گرد می آورد و برای طرح انگاره و اوصاف ممیز آن ناگزیر باید تصویری مرکب ارائه کرد که، به انحصار، هیچ نشانه ای از هریک از انواع تعارف یاد شده در آن نیست».

تا سخن دراز نشود، تنها به ذکر صفحه ها و سطرهایی که چنین خطاهایی در آنها رفته است بسنده می کنم تا در زمینهٔ نقد و جرح راه افراط نپیموده باشم. چنین مواردی عبارت است از : صفحهٔ ۲۴، سطرهای ۱۱ تا ۱۹؛ صفحهٔ ۲۶، سطرهای ۱ تا ۱۴؛ صفحهٔ ۳۱، سطرهای ۵ تا ۸؛ صفحهٔ ۴۰، سطرهای ۹ تا ۱۳؛ تمام سطور صفحه های ۶۶، ۶۷؛ صفحهٔ ۹۶، بند اول، صفحهٔ ۹۷، بند آخر؛ صفحهٔ ۹۸، سطرهای ۱۰ تا ۱۲؛ صفحهٔ ۱۰۹، سطرهای ۹ و ۱۰؛ صفحهٔ ۱۱۰، سطر ۶ و ... گاه آوانویسی نامها و اصطلاحهای خارجی به ضبط مأنوس و معمول فارسی نیامده است و در این راه ناهمگونی و اشتباههایی دیده می شود. مثلاً، نام مستشرق مجارستانی، ایگناتس گولدتسیهر، را به صورت «جولدزیهر» آورده اند که دست کم اگر به شکل «گلدزیهر، گولدزیهر، گلدتسیهر» می آمد پذیرفتنی بود. به جای واژهٔ «نیروانا»، در صفحهٔ ۲۲ و ۲۳ ترجمهٔ خود، یك بار «نروانا» و بار دیگر «نرفانا» ضبط کرده اند که احتمال دارد اشتباه چاپی باشد.

آن گونه که از یادداشت ناشر کتاب به زبان انگلیسی برمی آید، هدف استاد نیکلسن از تألیف این کتاب به دست دادن اصول و ارکان تصوف و عرفان اسلامی به زبانی ساده و روشن و از زبان خود عارفان مسلمان بوده است. به همین لحاظ جای جایِ متن سرشاراز گفته ها و سروده های آنان است. در ترجمهٔ چنین آثاری حق آن است که اصل سخنان و اشعار از متون مدون خود این بزرگان یا نوشته های اصیل و امّهات متون عرفانی که شرح احوال و آثار و گفتار آنان را در بردارد آورده شود. مترجم محترم، آقای محمد حسین مدرس نهاوندی، در اغلب موارد حتی اشعار ملای روم و حافظ را نیز خود به نثر ترجمه کرده اند و زحمت یافتن اصل را به خویش نداده اند. در بسیاری موارد، مأخذ احادیث از کتب معتبر حدیث نیامده یا اصولاً مأخذی یاد نشده است.

به لحاظ نقطه گذاری و رعایت قواعد سجاوندی اشکالهای فراوان در ترجمهٔ ایشان به چشم می خورد. بطور کلی، چگونگی خواندن جملات مکملِ مفهوم آنهاست و مفهوم کمابیش روشنی که از ترکیب مفاهیم جدا جدای کلمات یك جمله به دست می آید به تنهایی «همهٔ» نیت نویسنده را نمی نمایاند. لذا، برای دریافت پیام عبارت و جمله، خواننده را به جز این راهی نیست که لحن و آهنگ بیان را نیز در خواندن منظور دارد. قواعد سجاوندی به همین نیت تدوین شده است، چه نویسنده یا مترجم با این گونه زمینه چینی، یعنی سودجستن از نشانه های مقرّر، پیشاپیش خواننده را در یافتن لحنِ لازم یاری می دهد. صفحهٔ ۳۷، سطر ۴ به بعد، نمونه ای از عدم رعایت قواعد یاد شده در ترجمهٔ ایشان است.

آنچه گذشت نشانگر این نکته بود که در ترجمه اولیه این اثر حق مطلب ادا نشده است و

خود انگیزهٔ ترجمه مجدد آن شد. افزون برآن، توصیه های حضرت استاد آشتیانی و آقای اوانس اوانسیان در مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، دایر بر ضرورت ترجمهٔ دیگری از این اثر، محرك اینجانب در بازگردانی آن به فارسی شد.

دست یازیدن به این کار چندان آسان نبود. از آن جا که این کتاب یکی از آثار اولیه استاد نیکلسن در زمینهٔ تحقیق درعرفان اسلامی بوده است، حتی خود آن مرحوم نیز احادیث، گزیدهٔ افکار، اقوال مشایخ، اشعار و قطعات برگرفته از نوشته ها و سروده های عارفان مسلمان را بی ارجاع به اصل متون آورده بود. یکی از دشوارترین مراحل کار باز جست نص و عین کلام آن بزرگان بود که تا حد ممکن با بردباری تمام و صرف وقت بسیار از درون گنجینه های متون مشهور یافته شد. در درك و دریافت مشکلات موضوعی متن، راهنماییها و افاضات حضرت استاد آشتیانی و مطالعهٔ شماری از متون عرفانی دستگیر آمد. در گزینش برابر نهاده های فارسی واژگان و اصطلاحهای عرفانی و فلسفی، از واژه نامه های مدون موجود، واژگان پایان کتابهای مربوط به موضوع و بویژه راهنمایی دوست ارجمند و دانشورم آقای حسن لاهوتی بهره بردم.

برای آن که ترجمهٔ حاضر او تمامیت بیشتری برخوردار باشد، مترجم برآن شد تا یادداشتهایی شامل اصل آیات، احادیث و ترجمهٔ آنها، گزیده ای از تعریف مصطلحات عرفانی و شرح حال مختصر مشایخ و مؤلفان نامبرده در اصل اثر را به صورت پیوست برپایان ترجمه برافزاید تا از این راه درك درون مایهٔ کتاب آسانتر شود. با چنین نیّتی، در حد توان، به امّهات متون رجوع شد و آنچه گزیده آمد مشتی از خروار است و هدف هم این نبود که تعلیقات این دفتر به صورت فرهنگ کامل لغات و اصطلاحات و ... در آید، چه سخن دراز می شد و پهنای گلیم ورای حد تقریر بود.

ترجمهٔ دو قطعهٔ منتخب از کتاب مستطاب «اللمع» ابونصر سرّاج و قطعه ای از کتاب «مواقف» نفّری - که اصل عربی آنها در دسترس بود - برعهدهٔ ویراستار ارجمند، آقای نقوی زاده، گذاشته شد. کتاب «مواقف» نوشتاری سنگین است و چنان زبان نمادینی دارد که اگر توضیح و شرح حکیم دریا دل، حضرت استاد نا الاعظم جناب آقای آشتیانی - شرح الله صدره و رفع الله ذکره - نبود مترجم و ویراستار به ژرفای کلام راه نمی بردند و از عروس معنا نیك دور می افتادند. درباب رجال و ترجمهٔ احوال مشایخ نیز اجمال منظور بود که تفصیل احوال ایشان خارج از حوصلهٔ این ترجمه می شد. ذکر احوال برخی از مشایخ آمده در کتاب از بیشتر تذکره نویسان این طایفه فوت افتاده است که ناچار به فرهنگها و دایرة المعارفها ارجاع شد. به هر تقدیر، آنچه در توش و

توان بود به کار آمد تا مترجم و ویراستار و همکار به کم کاری و سهل انگاری متهم نیایند و نقادان چابك قلم، جَلد در نقد نیفتند و خرده گیری را در فراز کنند.

ویرایش ادبی اثر به یاری دوست بزرگوار، دبیر صاحب ذوق ادبیات دبیرستانهای مشهد و شاعر معاصر آقای سیدعلی نقوی زاده (عاشق طبسی) انجام گرفت که با دقت و حوصله ای در خور تحسین به بازخوانی متن ترجمه و آرایش و پیرایش آن پرداختند. نه تنها بار ویراستاری این ترجمه بردوش ایشان بود که با منّت نهادن براینجانب وبی هیچ چشمداشتی در کارهای نوشتن تعلیقات و یادداشتها، ترجمهٔ اشعار عربی متن اصلی و به نظم کشیدن برخی از آنها یاور مترجم بودند. اگر حسنی در این ترجمه به چشم می خورد بی تردید همه از آن ایشان است و خوانندهٔ محترم نکته سنج راست که اگر این دستاوردها را در خور تحسین و توجه می یابد همه را از همت بی دریغ و تلاش بی حد ویراستار آن بداند.

نخستین مترجم کتاب به فارسی، آقای محمد حسین مدرس نهاوندی، عنوان اثر، یعنی " *The Mystics of Islam* " را «اسلام و تصوف» نهاده اند و در ترجمهٔ عربی نام «الصوفية في الاسلام» بر کتاب گذارده شده است. از آن جا که عناوین فوق به محتوای راستین اثر راه نمی بَرد و خود مؤلف نیز در مقدمهٔ کتاب به این نکته اشاره می کند که هدف تألیف راه بردن و درك و دریافت حقایق الهی از طریق بررسی خاستگاه و سیرتاریخ تصوف، رابطهٔ آن با اسلام و ویژگی کلی آن از دیدگاه عارفان مسلمان است، این بنده عنوان «عرفان عارفان مسلمان» را برگزید تا در حد ممکن باز نمون درون مایهٔ اثر باشد.

هرگاه در پانویسها برای نخستین بار به مأخذی اشاره رفته است، اطلاعات کتاب شناختی کامل آن را برابر قواعد کتابداری علمی و نوین آورده ام. از واژهٔ همان در مواردی سودجسته ام که مرجع بعدی بلافاصله پس از ذکر کتاب شناسی کامل آمده است و لفظ همانجا به مأخذی اشاره می کند که پیشتر آمده و مطالب از همان صفحهٔ آن منبع است. در صورتی که میان اطلاعات کتاب شناختی اثری و ارجاع بعدی به همان اثر فاصله افتاده باشد، پس از ذکر نام پدید آورنده و اسم اشهر وی، واژهٔ پیشین را افزوده ام. مواردی هست که چنین حالتی دارد [یعنی فاصله ای میان اطلاعات کتاب شناختی کامل و ارجاع بعدی موجود است]، امّا از آن جا که به بیش از یك کتاب از مؤلف مزبور اشاره می رود و به محتوای آن استناد می شود، آوردن لفظ پیشین راهگشا نیست، زیرا از میان آن چند اثر، کتاب منظور مشخص نمی شود. در چنین مواردی، پس از آوردن نام پدید آورنده، عنوان مختصر کتاب را ذکر کرده ام. اطلاعات کتاب شناختی ارجاعهای مربوط به منابع غیر

فارسی را ترجمه نکرده‌ام تا اگر خوانندگانی را به آن منابع نیاز افتد، عین آن اطلاعات را در دست داشته باشند.

هرجا اشاره‌ای به آیات مبارکهٔ قرآن مجید بوده، ترجمهٔ آن از روی «کشف‌الاسرار میبدی» آمده است و نص آیه را به تعلیقات واگذاشته‌ام و در پانویسها تنها به ذکر نام سوره، شمارهٔ آن و شمارهٔ آیه [ها] بسنده کرده‌ام.

اگر این نوشتار قبول افتد و در نظر آید همه از التفات و الطاف نامبردگان در بالا و دستیاری ایثاروار آقای نقوی زاده است. امید است ترجمهٔ این اثر خوانندگان بصیر و باریک بین و صاحبنظران صاحب ذوق و کاردان را مفید آید، چه مترجم اجری جز این چشم ندارد.

ا. آزاد

مشهد - تابستان ۱۳۶۶

سخن ویراستار

با ترجمهٔ کتاب حاضر تاکنون مثلثی از ترجمهٔ کتاب «عرفای اسلام» نوشتهٔ استاد فقید نیکلسن، در اختیار اهل ادب و تحقیق قرار می گیرد که درة العقد این آثار، ترجمهٔ آقای دکتر اسداله آزاد (ترجمهٔ حاضر) است که خوانندگان محترم آن را پیش نظر دارند. ترجمهٔ نخستین کتاب که به همت آقای محمدحسین مدرس نهاوندی بدست ارباب معرفت افتاد، بلحاظ کیفی و کمی چنان است که بحثی مستوفا و نقدی مستقل می طلبد و شیوهٔ نگارش مترجم از مقولهٔ سبکهای حوزه ای است و از جهت ارزش معیارهای ادبی جای بحث دارد.

ترجمهٔ دوم اثر، بکوشش دکتر ماهدخت بانوهمایی انجام پذیرفت و بعد از آن که کتاب زیور طبع یافت گمان می رفت که تلاش دکتر اسداله آزاد و زحمات نگارنده در راه ترجمه این اثر و گردآورد تعلیقات ضایع مانده باشد، چه خانم همایی هم در رشتهٔ ادبیات تا اخذ درجهٔ دکترا پیش رفته اند و هم از معلومات وسیع و تجربهٔ علمی و پربار پدردانشمندشان سود جسته اند، کسی که یکی از بزرگترین سرداران علم و ادب از نسل کهن بحساب می آمد. ولی با مطالعه و مشاهدهٔ کم و کاستیهای ترجمهٔ ایشان، ضرورت طبع ترجمهٔ سوم اثر فوق الذکر کاملاً مشهود بود:

ای ضیاءالحق حسام الدین بیار　　　این سوم دفتر که سنت شد سه بار

شیوهٔ نگارش سرکار خانم دکتر همایی، بسبب وسواس در حفظ امانت و سیاق عبارت، چنان است که در اکثر موارد سخن سخت دراز شده است و نارسایی و تفصیل جملات خواننده را دلتنگ می سازد، نقیصه ای که مترجم، خود در پیش گفتار بدان معترفند. مسئلهٔ دوری فرهنگ و زبان میان انگلیسی و فارسی کار مترجم را چنان دشوار کرده که در بعضی موارد گویی زبان متناسب متن را در نیافته و از تطابق جهات لفظی و معنوی زبان، ناتوان مانده است. غرض نگارنده

از جهات لفظی، اصطلاحات عرفانی است و نه واژه های معمولی؛ زیرا عرفان در تمدن اسلامی چندان پهناور و در مرتبه ای از کمال است که آگاهی از همهٔ رجال، ابواب و احاطه بر شاخه ها و نحله های آن - الاّ ماشاالله - هیچکس را دست نداده است.

مترجم محترم البته بهتر از بنده آگاهند که برای مثال دو واژه «کثرت» و «وحدت» اصطلاح است ولی کلمات «واحد» و «کثیر» اگر چه با اصطلاحات یاد شده خویشاوندی نزدیك دارد، امّا هرگز آن معانی خاص و اصطلاحی را افاده نمی کنند. مترجمان براین باورند که لغات همانند دسته ای کلید هستند که بعضی از آنها هرگز در قفل نمی روند، پاره ای از آنها به قفل می خورند ولی گشاینده نیستند و تنها یك کلید است که در قفل براحتی می چرخد و در گشاست.

مترجم معظم خواسته اند با حفظ مطلب و مقصود گوینده، در بیشتر موارد، تطبیق لفظی ترجمه را با متن اصلی کلمه به کلمه ضمانت کنند. صرف اندیشه برای واژه گزینی در زبان مقصد از اصول مسلم کار ترجمه است؛ ولی هرگز در یك ترجمهٔ ادبی، واژه ها به کمك واژه نامه ها از زبان مبداء به زبان مقصد برگردانده نمی شود، بلکه مترجم برای انتقال مفاهیمی که در زبان مبداء بیان شده، در زبان مقصد، صورت تازه ای می آفرینند و اسقاط برخی از اجزای کلام عنداللزوم و تغییراتی که به دلایل ذوقی و استحسانی صورت می پذیرد، برای مترجم روا، بلکه بجاست و اگر پاره ای از مطالب انتقادی مغایر گفتار نگارنده است، از آن جهت است که خود مترجم سخت بدین اصول پای بند بوده اند.

به منظور آن که لزوم سومین ترجمه از کتاب «عرفای اسلام» ملموستر شود و ایرادهایی که بر ترجمهٔ سرکار خانم همایی وارد است در معرض داوری سخن سنجان محترم قرار گیرد، نمونه هایی از انتقادهای وارد براین ترجمه در نه مقوله بشرح زیر ارائه می شود :

۱ - استنباط نادرست معانی برخی از واژه ها و عبارات و عدم درک درست مطلب

- صفحهٔ ۲۸، سطر ۵ : مترجم محترم در برابر واژهٔ انگلیسی *Mystics* کلمهٔ «صوفیان» را آورده اند که خطاست و برابر نهادهٔ درست آن «عارفان» است. هر عارفی صوفی تواند بود و هرصوفئی عارف نه، مگر به مقام معرفت برسد.

- صفحهٔ ۲۹، سطر ۹ : واژهٔ «نژاد»، در بافت عبارت، ترجمهٔ درستی نیست و علی الظاهر به جای «سلسله» آمده است؛ زیرا تنها چیزی که در تصوف مطرح نیست نژاد و قومیّت است ولی مکتب یا سلسله در تاریخ عمومی تصوف وجود دارد و مکتبها و سلاسل بزرگ تصوف عبارتنداز:

سلسله های محاسبیه، ملامتیه یا قصاریه، طیفوریه، جنیدیه، نوریه، سهلیه، سیاریه، کبرویه، نقشبندیه، مولویه و سلسله هایی که بعدها پیدا شده است.

- صفحهٔ ۲۹، سطر ۱۱: کاربرد اصطلاح «انواع عرفان» خطاست؛ در واقع «فرق بزرگ تصوف» باید گفت، زیرا عرفان که موضوع آن خداشناسی است انواع ندارد، بلکه تصوف که شاخهٔ عملی عرفان است نحله ها و فرق گوناگون دارد.

- صفحهٔ ۳۰، سطر ۱۴: ارادهٔ غیبی را «مشیت مبهم» ترجمه کرده اند که البته خطاست، زیرا کارحق به اراده ایست بی تردید و بدون تأمل و اندیشه بر می گزینند که «یفعَل مایشاءو یحکم مایرید»: مشیت او قطعی و حتمی است اگر بخواهد، و در تفسیر آمده است که «عبدی ترید و انا ارید و لایکون الاّ ما ارید»: بندهٔ من تو می خواهی و من می خواهم و حصول نپذیرد مگر آنچه من می خواهم (کشف الاسرار، ج ۱، ص ۳۲۰).

- صفحهٔ ۳۳، سطر ۱۹: در برابر واژه های انگلیسی *heaven of heavens*، «فردوس برین» را بجای «سَموات العلی» بکار برده اند؛ فردوس بهترین مکان بهشت و جای پردرخت و پرخیر و برکتی است و نیز جایگاه کسانی که به امانتها و پیمانهای خویش وفا می کنند و محافظ نمازشان باشند (سورهٔ مؤمنون، آیه ۱۱).

- صفحهٔ ۳۴، سطر ۱۱: اصطلاح *Theology* را که در فرهنگ اسلامی معادل کلام می باشد، «دیانت» ترجمه کرده اند. دین در لغت به معانی جزا، پاداش، آیین پرستش و رسم و قانون است و در اصطلاح درست، اصول عقاید و اخلاق را می رساند و با شرع که قوانین فقه است فرق دارد. امّا کلام علمی است براساس مقدمات منطق و اصول عقلی که به روش فلسفی به اثبات عقاید دینی می پردازد و شبهات معاندان را با دلیل رد می کند. اقبالِ محمدغزالی و پس از وی فخررازی بدین علم موجب شد که کلام - با وجود مخالفت علمای ظاهر و اهل حدیث - در تمدن اسلامی سمت قبول یابد (بنگرید به: تاریخ علوم عقلی، خاندان نوبختی، ص ۳۷- ۴۷).

- صفحهٔ ۳۶، سطر ۹: دو واژهٔ *continual devotion* را «تقوای مستمر» ترجمه کرده اند که نادرست است و درست آن «عبادت مستمر» می باشد و اگر چه پرهیزگاری نوعی عبادت است، امّا میان آن دو تفاوتی وجود دارد.

- صفحه ۳۶، سطر ۱۰: دو واژهٔ *heretical sects* به معنای فرقه های بدعتگذار را «فرقه های رادیکال» ترجمه کرده اند که نادرست می نماید. در همانجا، بجای «مصَلّین» واژهٔ «مسالیانها» آورده اند که خطاست، امّا توضیح ایشان دربارهٔ این فرقه درست می باشد.

- صفحه ۳۸، سطر ۱۱: در ترجمه عبارت «عقاید عرفانی در هوا پراکنده بود» آمده است، در حالی که منظور نیکلسن این بوده است که «امواج عقاید عرفانی در اوج خود بود».

- صفحه ۴۸، سطر ۲۰ تا ۲۵: مترجم محترم در ترجمهٔ این سطور بخطا رفته اند. برای نمایانتر شدن مطلب نخست به ذکر اصل متن انگلیسی، بعد ترجمهٔ خانم همایی و آنگاه ترجمه مترجم این اثر (توسط دکتر اسدالله آزاد) می پردازیم:

Mohammedan orthodoxy in its present shape owes much to Ghazali, and Ghazali was a Sufi. Through his work and example the Sufistic interpretation of Islam has in no small measure been harmonised with the rival claims of reason and tradition, but just because of this he is less valuable than mystics of a pure type to the student who wishes to know what Sūfism essentially is.

ترجمهٔ خانم دکتر همایی:

«دین رایج پیروان محمّد، در ترکیب امروزی آن مرهون غزالی است، و غزالی خود صوفی بود. در سرتاسر آثار و نمونه های او، تفسیر صوفیانهٔ اسلام ذرّه ای هم آهنگی با ادّعاهای ضدّ عقل و سنّت ندارد، بل که بهمین دلیل ارزش غزالی، برای پژوهندگانی که می خواهند آنچه را که لازمهٔ تصوّف است بدانند، کمتر از ارزش عرفانی محض است».

ترجمهٔ دکتر اسدالله آزاد:

«تسنّن، به صورت کنونی خویش، تا حد زیادی به غزالی مدیون است که خود در شمار صوفیان به حساب می آمد. تفسیر صوفیانهٔ اسلام به مدد آثار و سرمشقهای او، تا حدّی چشمگیر، با ادعاهای رقابت آمیز عقل و نقل همنوا و همراه گردیده است، امّا درست به همین دلیل برای کسانی که طالب شناخت تصوف راستین اند، مطالعه راه و روش و آثار صوفیان اصیلتر، مفیدتر از نوشته های اوست.

- صفحهٔ ۵۴، سطر ۶: برابر واژهٔ *conversion*، کلمه های «دگرگونی و تحول» آورده اند، در حالی که به تناسب موضوع متن که مبحث «توبه» است، واژهٔ «نوکیشی» بجاتر می نماید.

- صفحهٔ ۷۱، سطر ۱۵: اصطلاح «حبس نَفَس» را که از ریاضتهای مرسوم هندیان است، «عمل فروبردن و برآوردن نَفَس» به معنای تنفس، ترجمه کرده اند.

- صفحه ۸۵، سطر ۱۷: عبارت : *The doctrine of saintship* را «تعلیم قدیسی» ترجمه کرده اند که برگردانی صرفاً تحت اللفظی است، حال آن که در متن اصلی «ولایت» منظور نظر نویسنده بوده است.

- صفحهٔ ۹۶، سطر ۸: در برابر واژهٔ *bounty* از «آزاد منشی» سود جسته اند که ترجمه مناسبی نیست و به سیاق مطلب «فضل و کرم» مناسبتر است. در همین صفحه، سطر ۱۰، واژهٔ *miracle* را «معجزه» ترجمه کرده اند که بظاهر درست است، امّا چون سخن از عابدان و سالکان و تقرب به مقام ولایت است «کرامت» بهتر و در خورتر است. برخی گویند کرامت اولیا راست و معجزه ابنیا را. معتزله کرامات اولیا را رد کرده اند، مگر کرامتی که بر همهٔ مؤمنان روا باشد. گروهی از اهل سنّت کرامت را پذیرفته اند بشرط آن که به حد معجزه نرسد. با توجه به این که ارباب معرفت برای اولیای حق کراماتی در حد معجزه اعتقاد دارند و از کتاب و اخبار نیز حجت می آورند، می توان گفت که کاربرد معجزه بجای کرامت در این متن خالی از اشکال است. برای اطلاع از عقاید گوناگون درباب معجزه و کرامت بنگرید به: التعرّف باب ۲۶، ص ۷۱.

- صفحهٔ ۹۸، سطر ۱: واژهٔ *plurality*، «جمع بودن» ترجمه شده است، حال آن که منظور «کثرت» در برابر «وحدت» است.

- صفحهٔ ۱۰۴، سطر ۵: اصطلاح «اتحاد الهی» را به جای *divine unity* برگزیده اند، امّا چون در متن، سخن از احدیت خداوند است، «توحید الهی» مناسبتر می نماید. اتحاد، شهود وجود واحد مطلق است، چه تمامی مخلوقات فی نفسه معدومند و به وجود او موجود و مقصود از فنای کامل هم حصول مقام اتحاد نیست،چه در صورت تحقق فنای کامل دیگر موجودی باقی نمی ماند که با وجود او اتحاد کند و مراد از توحید افراد قدم است از حدث و این که خلق به وحدانیت وی علم بحاصل کند و چون معرفت نتیجهٔ علم است، وقتی عارف حق شد، به توحید حکم تواند کرد.

در این جمله ها از ترجمه خانم همایی ایرادهایی به چشم می خورد: «امّا مسلماً خدایی که در همه چیز وجود دارد، و کلّ در کلّ است دلیل ندارد که خود را آشکار کند: چه لزومی دارد که واحد از کثیر عبور کند؟ صوفیه، گرچه فیلسوف می گوید که آنها از حلّ اشکال طفره می روند، بانقل حدیث مشهور «گنج مخفی بودم می خواستم خود را بشناسم، بنابراین خلق را آفریدم تا شناخته شوم،» به این مسئله جواب می دهند. (ص ۱۰۴، س۱۵ - ۱۷ و ص ۱۰۵ س ۱-۲). نخست آن که تبدیل وحدت به کثرت را «عبور واحد از کثیر» در یافته و آورده اند. جملهٔ معترضه «گرچه فیلسوف...» باید پیش از نهاد جملهٔ پایه قرار گیرد تا از شیوایی کلام نکاهد و معمول آن است که

اصل اقوال و احادیث در متن و ترجمهٔ آنها در پانویس می آید که در این جا عکس آن عمل شده است.

- صفحهٔ ۱۰۵، سطر ۴: مترجم واژهٔ *imagery* (خیالبندی) را «صنایع بدیعی» ترجمه کرده اند این کلمه مشتق از *image* به معنای «صورت خیال» و جمع آن «صورخیال» است.

- صفحهٔ ۱۱۰، سطر ۱۳: در جملهٔ: او خود یك عالم صغیر است، «یعنی کپیه ای از صورت خدا ،...» واژهٔ کپیه نه فارسی است و نه خورند این متن. منظور این است که انسان عالم صغیر است، «مثال و صورتی است از خدا».

- صفحهٔ ۱۲۲، سطر۱: در برابر *profound theosophists*، «عرفای افراطی» آورده اند، حال آن که مقصود «عارفان کامل» است.

- صفحهٔ ۱۳۰، سطر ۹: واژه های *drinking song* را «ترانهٔ مستانه» ترجمه کرده اند. اصطلاح برابر این واژه «خمریّه» است.

- صفحهٔ ۱۳۵، سطر ۹: دو اصطلاح *self-renunciation* به معنی «انکار نَفس» و *self-sacrifice* به مفهوم «ایثار» را «فنا و فدا کردن شخصیت» ترجمه کرده اند که خطاست.

- صفحهٔ ۱۵۵، سطر ۲: خانم همایی جمله انگلیسی: "*The saints form an invisible hierarchy, . . .*" را چنین ترجمه فرموده اند: «اولیاء یك سلسله مراتب آشکار دارند،...» در حالی که معنای جمله از این قرار است: «اولیاء سلسله مراتبی نامرئی دارند،...»

- صفحهٔ ۱۱۵، سطر ۸: واژهٔ *sectarianism* به معنای «فرقه گرایی» را «تشیع» ترجمه کرده اند. ترجمهٔ نادرست این کلمه خوانندهٔ مبتدی را سخت گمراه می کند و به قول معروف از راه به چاه می برد. گوش دهید: «تصوف امکان دارد با زندقه دست اتحاد و پیوستگی بدهد، چنانکه غالباً این کار را کرده است، امّا بندرت با تشیع کنار می آید». نخست آن که در متن اصلی کلمه ای معادل «زندقه» نیامده است. واژهٔ به کار رفته *freethought* به معنای «آزاد اندیشی» است. دوم آن که اصولاً تصوف با تشیع خویشاوندی نزدیك دارد و دربارهٔ ارتباط تشیع و تصوف چیزها گفته و نوشته اند که عمری باید تا آن گفته ها و نوشته ها شناخته و دانسته آید. هر دو گروه بر دو اصل اساسی تأکید دارند که عبارت است از توحید و ولایت. صوفیان نخستین از طریق کرخی و حسن بصری به ائمه شیعه تقرّب می جسته اند.

۲- نارساییهای دستوری و ابهام در ترجمه

- صفحهٔ ۲۸، سطر ۶-۹: در این جمله افعال مرکب از پی هم آمده و جملهٔ معترضه، که دراز افتاده است، سخت از شیوایی و رسایی کلام کاسته است. عین عبارات ترجمهٔ ایشان چنین است: «ضمن کوشش برای بیان عقاید اصلی صوفیه از این نقطه نظر، تا حدود زیادی از مطالبی که طی بیست سال برای تدوین تاریخ عمومی تصوف اسلامی - موضوعی که آنقدر وسیع و چند جانبه است که ادای حقّ آن خود چندین جلد کتاب عظیم لازم دارد - جمع آوری کرده ام، استفاده خواهم کرد». مترجم کتاب حاضر (دکتراسدالله‌آزاد) همین مطلب را چنین پارسی کرده‌است: «درتلاش جهت نمایاندن تعالیم اصلی‌آنان ازاین دید گاه، تاحدّی برمواد ومطالبی توجه وتکیه خواهیم کرد که درخلال بیست سال‌گذشته درباب تدوین تاریخ عمومی تصوّف اسلامی گرد‌آورده‌ایم. راستی‌را که برای بررسی واداى حق چنین موضوع گسترده ای، به‌تألیف چندین مجلد بزرگ نیاز می رود».

- صفحهٔ ۳۶، سطر ۳، ۴: در ترجمه آمده است: «خالقت را با تمام قدرت و شوکتت دوست بدار». در واقع باید شوکتش و نه شوکتت ترجمه می شد، زیرا قدرت و شوکت به خالق منسوب است نه به مخلوق. ممکن است خطای چاپی باشد!

- صفحهٔ ۴۴، سطر ۱۵ تا آخر و صفحهٔ ۴۵، سطر ۱ و ۲: ترجمه قدری نارسا و مبهم است. نخست عبارات خانم دکتر همایی را ملاحظه فرمایید: «جریانهای قدرتمند افکار، که بوسیلهٔ سیستمهای غیر اسلامی مذکور در سراسر جهان پیروان محّمد از کار می افتاد، وسیلهٔ تحریکی به گرایشهای مختلف اسلام داد، که چه از جنبهٔ مثبت و چه از جنبهٔ منفی، بر تصوّف اثر کرد. همانطور که دیده ایم قدیمترین نمونهٔ آن یك انقلاب پرهیز کارانه برضدّ تجمّل و دنیا دوستی است، بعدها غلبهٔ افکار مربوط به توضیح اصول عقاید، و پیروی از فلسفهٔ شك و تردید، نهضت های مخالف را بطرف دانش غیراستدلالی، و ایمان تحت تأثیر احساسات برانگیخت، و نیز عکس العملهای مذهبی که آن نیز بنوبهٔ خود مسلمین واقعی را تحریك کرد و بطرف طبقهٔ عرفا سوق داد». آنچه آمد ترجمهٔ عبارات انگلیسی زیر است:

The powerful currents of thought discharged through the Mohammedan world by the great non-Islamic systems above mentioned gave a stimulus to various tendencies within Islam which affected Sūfism either positively or negatively. As we have seen, its oldest type is an ascetic revolt against luxury and worldiness, later on, the prevailing rationalism and scepticism provoked counter-movement towards intuitive

knowledge and emotional faith , and also an orthodox reaction which in its turn drove many earnest Moslems into the ranks of the mystics.

و اینك بنگرید به ترجمهٔ دکتر آزاد که گفته است: «سیل افکار نیرومند نظامهای بزرگ غیر اسلامی پیش گفته، انگیزهٔ تمایلات و گرایشهای متنوعی در اسلام شد و به گونه ای مثبت یا منفی بر تصوف اثر گذاشت. همان سان که مشاهده کرده ایم، کهنترین نوع آن به صورت شورشی زاهدانه در برابر تجمّل و مظاهر دنیوی تظاهر کرد؛ از پی آن، خرد گرایی و شك گرایی، برانگیزانندهٔ ضد حرکاتی در شناخت شهودی و ایمان عاطفی، و نیز واکنشی از جانبی دین یاران اهل سنت شد که بنوبهٔ خود شماری از مشتاقترین مسلمانان را بسوی مراتبی از جرگه عرفان راند».

- صفحهٔ ۴۵، سطر ۱۹ تا ۲۱: اصل عبارات انگلیسی این بخش چنین است:

This is one side , and certainly the most prominent side, of Mohammed's teaching , but while he set an impassable gulf between the world and Allah, his deeper instinct craved a direct revelation from God to the soul.

و ترجمهٔ دکتر همایی - که فصاحت و بلاغت را وداع گفته - از این قرار: «این یك طرف قضیه، و مسلماً طرف قویتر و مسلّط تر مکتب محّمد است؛ امّا درعین حال که محمّد فاصله ای صعب العبور بین دنیا و اللّه قرار داد، غریزه درك عمیق او، وجود یك الهام مستقیم از جانب خداوند بسوی روح را، آرزو می کرد». و ترجمهٔ دکتر آزاد بدین سان: «بی گمان این جنبه برجسته ترین جنبهٔ تعالیم [حضرت] محمد (ص) است؛ امّا، در حالی که حضرتش میان خداوند و جهان گردابی گذرناپذیر قرار می داد، بیاری فطرت ژرف، بین روح خود و خدا ارتباط وحیانی بلاواسطه ای ایجاد می فرمود».

- صفحهٔ ۴۷، سطر ۱۳ تا ۱۷: این سطور جمله ای طولانی است از این قرار: «ضمن اینکه قرآن و حدیث معمولاً بعنوان ملاك غیرقابل تغییر برای درك حقیقت اصول دین اسلام قبول شده، این قبول و تصدیق شامل شناسائی هیچ نوع منبع موثق ظاهری، که معین می کند چه چیز مطابق با دین رایج همه پسند است، و چه چیز کفر و بدعت بحساب می آید، نمی شود». این عبارات باید شکسته و کوتاه تر شود، چه فعل اصلی بسبب طولانی بودن جملهای پیرو، از نهاد بدور افتاده و مفهوم را هرچه بیشتر نارسا کرده است.

- صفحهٔ ۱۴۴، سطر ۵ تا ۱۴: در این قسمت، اصل سخن نیکلسن چنین است:

Hence the Sūfis never weary of exposing the futility of a faith which supports itself on intellectual proofs, external authority, self-interest, or self-regard of any kind. The barren dialectic of the theologian; the canting righteousness of the Pharisee rooted in forms and ceremonies; the less crude but equally undisinterested worship of which the motive is desire to gain everlasting happiness in the life hereafter; the relatively pure devotion of the mystic who, although he loves God, yet thinks of himself as loving, and whose heart is not wholly emptied of othereness- all these are 'veils' to be removed.

ترجمهٔ فارسی این قسمت را خانم دکتر همایی به صورت زیر آورده اند که کمتر کسی را توان دریافت آن است:

«بنابراین صوفیه از بیهوده دانستن ایمانی که اثبات عقلانی، مسئولیت حفظ ظاهر، منفعت شخصی و یا توجه بخود از هرنوع که باشد حامی آنست، هرگز خسته نمی شوند. مناقشات بی ثمر آنان که پابند ظاهر دینند؛ دینداری منافقانهٔ پرهیزکاران ریایی و متظاهر که از اَشکال و آداب و رسوم دینی ریشه گرفته است؛ عبادت با خشونت کمتر، و بهمان اندازه مشتاقانه ای که محرّك آن آرزوی بدست آوردن شادی جاویدان در زندگی پس از مرگ است؛ پرهیزکاری بالنسبه پاك عارفی که با وجود اینکه خدا را دوست می دارد، باز هم فکر می کند که اوست که فعل دوست داشتن را انجام داده و دلش هنوز کاملاً از «غیر» خالی نشده است - همهٔ اینها «حجابهایی» است که باید کشف شود». حال به نقل ترجمهٔ مترجم کتاب حاضر می پردازیم:

«بدین سان، صوفیان هرگز به ادیان متکی برپایه های عقل یا قدرتهای ظاهری یا منافع شخصی اعتنایی ندارند. جدل بیهودهٔ متکلمان؛ تقوای ریاکارانه و متشرعانهٔ زهد فروشان؛ عبادات نه چندان خشك، لکن به صرفه و صلاحی که انگیزهٔ انجام آنها آرزوی سعادت سرمدی در زندگی آن جهانی است؛ عبادت به نسبت خالص عارفی که هرچند به خداوند عشق می ورزد، امّا درعین حال می اندیشد که خداوند نیز دوستدار اوست و در عین حال قلبش به تمام و کمال از «غیریت» خالی نیست؛ همه و همه «حجابهایی» است که باید بگسلد.»

۳- عدم مراجعه به متون اصلی و نیاوردن اصل اقوال

- صفحهٔ ۳۲، ۳۵، ۵۰: مترجم محترم زحمت یافتن اقوال عارفان را، از متون کهن، برخود هموار نکرده اند و در نتیجه در ترجمه و دریافت درست قول برخی، از جمله قول ابوسلیمان دارانی، به خطا رفته اند. در این مورد گفتهٔ دارانی - به نقل از عطاّر در تذکرة الاولیا - چنین است: «صبر نکند از شهوت دنیا مگر نَفْسی که در دل او نور بوَد که با خودش مشغول می دارد». و خانم همایی سخن او را در صفحهٔ ۳۲، سطور ۱۶، ۱۷ چنین ترجمه کرده‌اند: «هیچیك از لوازم اجتناب از شهوات دنیا، کسی را که در قلبش نوری است که پیوسته او را بجهان دیگر مشغول می کند، نمی تواند نجات دهد».

- صفحهٔ ۳۹، سطرهای ۱۴ و ۱۵: نقلی که از محمد اقبال لاهوری بدین قرار ترجمه کرده اند: «غایت اعمال بشر، آزادی از وصمت تاریکی است؛ و رهایی نور از ظلمت بمعنای خودآگاهی نور است از نور بودنش،» در ترجمهٔ شیوای امیرحسین آریان پور از کتاب اقبال، با عنوان سیرفلسفه در ایران، همین جمله آمده است که ایشان [خانم دکترهمایی] به این اثر عنایت نکرده اند. در ترجمهٔ آریان پور این قول بدین عبارات آمده است: «آرمان انسان، رهایی از شایبهٔ ظلمت است، و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که برخودشناسی دست یابد».

- صفحهٔ ۴۲، اقوال بایزید بسطامی: باز هم گفته های بایزید را ازانگلیسی ترجمه کرده اند و اصل آنها را به نقل از رساله قشیریه، ص ۱۸۴ و تذکرة الاولیا، ص ۱۸۹، نیافته اند.

- صفحهٔ ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱: در تمام این صفحه ها مأخذ اقوال شقیق بلخی، سهل بن عبدالله، غزّالی و قشیری را نیافته اند و فرصت جویان نکته گیر را از این رهگذر مجالی است تا مترجم محترم را به کم کاری و سهل انگاری متهم دارند.

- صفحهٔ ۱۹۹، سطر ۴ و ۵: پیامبر در بستر مرگ بهمین موضوع اشاره می کرد وقتی گفت: «من عالیترین همدم و همنشین را انتخاب می کنم». ظاهراً ترجمه این دعاست که: اللّهم فی الرفیق الاعلی. اولاً ترجمهٔ ایشان نادرست است، چه معنای عبارت از این قرار است که: خدایا مرا با برترین دوست همراه گردان، ثانیاً اصل عربی را نیافته اند.

٤- اشتباه در ضبط اعلام

- صحفهٔ ۳۷، سطر ۲: نام فلوطین (*Plotinus*) را به اشتباه افلاطون (*Plato*) ضبط

کرده اند. در صفحهٔ ۱۴۸، سطر ۵ نیز همین خطا تکرار شده است.

- صفحهٔ ۳۹، سطر ۱۶: دراویش رفاعی را به صورت «رفانی» ضبط کرده اند که نادرست است. دراویش رفاعی یا رفاعیه به گروهی از اهل تصوف اطلاق می شود که پیرو شیخ احمد حسینی (۵۱۱- ۵۷۸هـ. ق.) هستند. شیخ احمدبن ابوالحسین علی بن یحیی معروف به رفاعی حسینی مؤسس طریقهٔ رفاعیه است که در واسط می زیست و گروه بیشماری در تصوف بدو گرویدند و اعتقاد شدید به او پیدا کردند و مقبرهٔ او در بصره زیارتگاه پیروان اوست.

۵- عدم ذکر شرح احوال رجال

- صحفهٔ ۳۷: برای نمونه، جهت معرفی بزرگانی چون هیروتیوس، فروتینگهام، استفن بارسودیلی، سن پل و جز آنها هیچ اطلاع و شرح حالی بدست نداده اند. بعلاوه، نام یعقوب سروجی (۴۵۱ - ۵۲۱ هـ. ق.) را به صورت فرنگی «ژاکوب سروژ» ضبط کرده اند..

۶ - عدم توجه به مصطلحترین صورت نام رجال، اعلام واصطلاحات در فرهنگ اسلامی

- صفحهٔ ۳۷، سطر ۱۲: همان گونه که در بالا آمد، نام عارف مشهور یعقوب سروجی را «ژاکوب سروژ» آورده اند.

- صفحهٔ ۸۶، سطر ۱۹: مترجم محترم عنوان کتاب مشهور «هزار و یک شب» را از ترجمه انگلیسی آن *Arabian Nights* به «شبهای عربی» ترجمه کرده اند. هزارو یك شب یا «الف لیلة و لیلة» یا «هزار افسان» از آثار عصر ساسانیان است که با داستانهایی از عربی و ترکی در هم آمیخته و در عهد قاجار ترجمه و طبع گردید. ملکه شهرزاد بدر خواست خواهرش، هرشب داستانی همراه عود می سراید که به قول غربیان معرف اخلاق و عادات و آداب شرقیان است و این که استاد نیکلسن از حساسیت مسلمانان یا بطور کلّی شرقیان نسبت به آهنگهای لذت بخش روح نواز یاد می کند، ناظر به همین کتاب است که شهرزاد تحت عود نوازی هنرمندانهٔ خویش، خواهرش دنیازاد و دیگر قهرمانان این کتاب را به اغمائی خلسه مانند فرو می برد. کتاب «هزار و یک شب» در سال ۱۷۰۴ میلادی توسط گالان (*Galland*) به فرانسه و در سال ۱۹۰۰ میلادی به همت مردروس (*Mardrus*) به انگلیسی ترجمه شد.

- صفحهٔ ۱۳۰، سطر ۹: چنان که پیشتر گذشت، واژه های *drinking song* را «ترانهٔ

مستانه» ترجمه کرده اند که در ادب فارسی و تازی به این گونه اشعار که در آنها از خمر [= می] و آنچه مناسب آن است سخن می رود، «خمریّه» گویند.

۷- ترجمه اقوال، احادیث، حکایات و اشعار در متن و احیاناً آوردن اصل در پانوشتها

- صفحهٔ ۴۹: داستان پیل و خانهٔ تاریك مولانا را در متن ترجمه کرده اند و اصل اشعار را در پانویس آورده اند. اگر اصل اشعار را در متن می آوردند به پانویس نیز نیازی نمی رفت و از ترجمهٔ این داستان منظوم معروف معاف و بی نیاز می شدند. همچنین، در صفحه های ۵۸ تا ۶۴، با وجود آن که اقوال جامی، محمدبن علیان و دیگر مشایخ را باز جسته اند، اصل را در متن قرار نداده اند و ضمن رنج ترجمه این گفتارها، اصلها را به پانویس بازبرده اند.
- صفحهٔ ۹۳، سطر ۶ تا ۸: اشعار مولانا را ترجمه کرده اند و اصل آنها را باز نجسته اند.

۸- عدم ذکر برخی عناوین فرعی

- در بخش اول کتاب «عرفای اسلام» به ترجمه خانم دکتر همایی - از صفحهٔ ۵۲ تا ۷۲- برخی عناوین فرعی محذوف است. در اصل متن انگلیسی عناوینی چون توبه، فقر، نَفس، مجاهدت نَفس، توکل، ذِکر و مراقبه به چشم می خورد که از ترجمهٔ آنها چشم پوشیده اند.

۹- استفاده از واژه های غیرفارسی در ترجمه

- صفحهٔ ۹۶، سطر ۱: «اثر او شامل یك سِری مکاشفات است...» اصل این عبارت چنین است:

" *His work, consisting of a series of revelations* . . ."

بهتر آن بود که بجای آوانویسی واژهٔ «سِری» از کلماتی چون «سلسله» یا «رشته» سود جسته می شد.

- صفحهٔ ۱۱۰، سطر ۱۳: واژهٔ (*copy*) انگلیسی را «کپیه» ترجمه کرده اند که بتقریب آوانویسی اصل است و در واقع به فارسی ترجمه نشده است.

به هرتقدیر، به نظر نگارنده، در ترجمهٔ سوم این اثر خوشبختانه بر اثر رایزنی و فحص بلیغ و همچنین حضور ذهن و حساسیت ادبی مترجم، دریافت واژه های- نسبةً - معادل و مناسب بحاصل آمده، لغاتی که از جهت مطابقت با معانی اصلی اندك تفاوتی داشته، غربال گردیده است. نیز در دریافت پیام و القای آن به خوانند گان ارجمند توفیق وی را رفیق افتاده است.

آنچه گذشت سرگذشت کوششی است که در راه ترجمهٔ این اثر انجام گرفته است. هر سه مترجم در راه نشر دانش رنج برده اند. امیدوارم خداوند هر سه را پاداش نیك دهاد. غرض نگارنده از مقایسه، تأکید بر عدم سهل انگاری و رعایت سبك نگارش در کار ترجمه و تألیف است. ناگفته نماناد که ترجمهٔ حاضر نیز به سبب عدم آشنایی کامل مترجم با مبانی و مصطلحات عرفانی خالی از سهو و نارسایی نیست و مترجم محترم خود بدان واقف و معترف است؛ و تحسین دوست را قطعی و مسلم تلقی نمی نماید، تا نکته بینان دیده ور و خرده گیران نقدپرور چه ردّ و قبولی داشته باشند.

اگر در ترجمهٔ احادیث، اقوال مشایخ، ابیات عربی، یادداشت ها، احوال رجال و بخش‌هایی از دو کتاب «اللّمع فی التّصوّف» و «مواقف و مخاطبات» که از اصل عربی برگردانده شده، خطایی رفته باشد، مقصر نه مترجم بل دوستی است که این مهم را تعهد کرده است و اگر ارباب تحقیق به عنوان خدمتی ادبی تذکر فرمایند، می شنوم و می پذیرم.

وَماکَتَبنا الاّ ما وَجَدنا وَ ما کنّا لِلغَیب بِحافِظینَ

سید علی نقوی زاده

شرح حال رینولد اِلِن نیکلسن

از حدود دو سدهٔ پیش تاکنون، خاندان نیکلسن دانشمندان برجسته ای به عرصهٔ علم و دانش تقدیم کرده است.

مارک نیکلسن، اهل شهر نزوپ از نواحی کامبرلند انگلستان، در سال ۱۷۷۰ میلادی پا به جهان گذاشت و بر اثر همّت و تلاش در راه علم، نخست به عضویت کالج کوئینزِ دانشگاه آکسفورد و آن گاه به ریاست کالج کوردینگتنِ دانشگاه باربادوس برگزیده شد. پسر او، جان نیکلسن، نیز در کالج کوئینزِ آکسفورد به تحصیل پرداخت و سوای پژوهش در تورات و انجیل، زبان عربی هم آموخت. او مجموعه غنی و دلپسندی از نسخه های خطی اسلامی فراهم آورد و با نگارش کتاب «شرح بنیاد سلسلهٔ فاطمیان در افریقا» و انتشار آن در سال ۱۸۴۰ اثری مهم و ماندگار از خود به جا گذاشت. فرزند او، هنری الن نیکلسن - به دنیا آمدهٔ سال ۱۸۴۴ و در گذشتهٔ سال ۱۸۹۹ میلادی - از دانشمندان نامدار زیست شناسی شد و به عضویت انجمن سلطنتی بریتانیا درآمد. کتابها و مقالههای پرباری در زمینهٔ فیزیك زمین و جانورشناسی نوشت و به اشغال کرسی تدریس درس تاریخ طبیعی در دانشگاههای تورنتو، سنت اندروز، و اَبردین توفیق یافت. لازم به یادآوری است که او پیش از آغاز کار در دانشگاه، در شهر کیتلی در ناحیه یورکشایر به حرفه جراحی اشتغال داشت و در همین ناحیه بود که فرزند خلف او رینولداِلِن نیکلسن، که سرگذشت ور این سرگذشتنامه است، به دنیا آمد.

رینولداِلِن نیکلسن در ۱۹ اوت ۱۸۶۸ میلادی متولد شد. پدر او استاد دانشگاه اَبردین در اسکاتلند بود. به همین مناسبت تحصیلات مقدماتی خود را در زبانهای یونانی و لاتین در دانشگاه اَبردین آغاز کرد و پس از آن، در سال ۱۸۸۷، برای ادامه تحصیل در ادبیات کلاسیك (یونانی و

لاتین) به کالج ترینتی در دانشگاه کمبریج وارد شد. او در تحصیل زبان و ادبیات یونانی و لاتین پیشرفتی چشمگیر کرد و بواسطهٔ سرودن اشعاری به یونانی، دوبار جایزهٔ پُرسُن را نصیب خود ساخت و در سال ۱۸۹۰ در امتحانات عالی این رشته مقام نخست را کسب کرد.

تماس با جدّش در ایام کودکی، ذوق و میل او را به زبانهای شرقی برانگیخت و چون جدّ او در فارسی و عربی ید طولایی داشت، او نیز از اوان جوانی به آموختن زبان و معارف اسلامی رغبتی تمام پیدا کرد. مطالعات در این رشته را زیر نظر رابرتسن اسمیث آغاز کرد و در ۱۸۹۱ با پروفسور ادوارد براون آشنا گشت. سالهای ۹۴- ۱۸۹۳ را در استراسبورگ (فرانسه) و لیدن (هلند) گذراند و به تکمیل معلومات عربی در دانشگاههای آن سامان گذرانید. در اینجا بود که با دخویه و نولدکه، دو تن از بزرگترین خاورشناسان عربی دان آشنا شد و از خرمن دانش آنان توشه ها برداشت.

پس از آن که او را سعادت آشنایی پروفسور براون دست داد، نزد وی به‌آموختن زبان فارسی پرداخت. زبان هندی را نیز فرا گرفت و در ۱۸۹۲ در امتحانات فارسی و هندی رتبهٔ اول را حائز گردید. از آنجا که پروفسور براون دلبستگی خاصی به آثار عرفای ایران داشت، نیکلسن به راهنمایی او تحقیق در دیوان شمس تبریزی را برگزید و در ۱۸۹۸، در سن سی سالگی، منتخبی از دیوان مذکور، یعنی تعداد چهل و هشت غزل را برگزید و با ترجمه (به نظم و نثر) و حواشی و تعلیقات و مقدمه ای مهم و مفصل، به عنوان پایان نامهٔ درجهٔ دکتری در دانشگاه کمبریج، به زیور طبع آراسته گرداند.

در سال ۱۹۰۱، نیکلسن به استادی زبان فارسی در کالج یونیورسیتی دانشگاه لندن منصوب شد. سال بعد که پروفسور براون به استادی کرسی زبان عربی کمبریج برگزیده شد، نیکلسن به کمبریج بازگشت و در این دانشگاه به معلمی زبان فارسی گماشته شد و این مقام را تا سال ۱۹۲۶، یعنی سال درگذشت پروفسور براون دارا بود. از این تاریخ، کرسی زبان عربی به او تفویض گردید. او نتوانست بیش از هفت سال دیگر در این مقام باقی بماند، چه در سال ۱۹۳۳ به سن شصت و پنج سالگی، یعنی مرحله تقاعد، رسید و برابر مقررات دانشگاه بازنشسته شد؛ امّا چند سال دیگر هم به عنوان استاد افتخاری در امر تدریس عربی و فارسی با دانشگاه همکاری کرد. در سال ۱۹۴۰، پس از نیم قرن کار شبانه روزی و توانفرسا، به ویلز رفت و سالهای آخر عمر را در آن ناحیه گذراند؛ امّا براثر ابتلای به یك بیماری شدید به ولایت شروزبری آمد و در ناحیه چستر که اقامتگاهش بود رحل اقامت افکند. سرانجام در همین شهر، در ۲۷ اوت ۱۹۴۵ میلادی /۵ شهریور

۱۳۲۴ هجری شمسی به سن هفتاد و هفت سالگی رخت از جهان بربست.

استاد نیکلسن تحت تأثیر دو عامل به مشرق زمین، به ویژه ایران، و آداب و علوم اسلامی گرایش یافت: یکی محیط خانوادگی، که پدر و پدربزرگ هر دو اهل علم و فضل بودند و مخصوصاً پدربزرگ علاقه وافری به زبان و تاریخ عرب داشت؛ دیگری تربیت و نفوذ معنوی مرحوم پروفسور براون از ۱۸۹۱ تا ۱۹۲۶ میلادی که گاهی به عنوان تلّمذ و گاهی به عنوان همکاری و همنشینی از هدایت و راهنمایی و انفاس قدسیه و حرارت و شوروشوق و عشق براون به سرزمین ما، برخوردار شد.

در میان مستشرقین، نیکلسن بزرگترین عالِم متبحّر در تصوف اسلامی است و قول او در همه جای عالَم حجت و معتبر است. مرحوم دکتر ابوالعلا عفیفی - تصوف شناس بزرگ مصر و بزرگترین متخصص در زمینهٔ آثار ابن عربی، شاگرد و همکار نیکلسن و مترجم برخی مقاله ها و آثار او - در این باب می گوید:

> «... از میان خاورشناسان انگلیس، تنها نیکلسن به این زمینهٔ خاص از تاریخ اسلام، یعنی تصوف توجه کرد. زیرا، در تصوف پدیده های ویژه و برجسته ای از حیات فکری مسلمانان می دید و حدود پنجاه و چند سال از زندگی خود را به بررسی منابع و مآخذ عربی و فارسی تصوف و عواملی که سبب پیدایش و رشد آن شده بود پرداخت. نیکلسن دریافت که بررسی تصوف، به خاطر پرتوی که برمسائل و مشکلات مسیحیت در قرون وسطی می افکند، امری است که در تاریخ تطبیقی ادیان واجب به نظر می رسد. و شاید این خود از جمله انگیزه هایی بود که او را به دست یازیدن به این کار مهم واداشت تا این شکاف تاریخی را که پژوهشگران پیش از او به پر کردنش برنخاسته بودند، پر کند».[1]

بیشترین تألیفات او مربوط به تصوف است و مهمترین خدمت او به عالَم تحقیق و تتبع تصحیح و چاپ منقح متن مثنوی معنوی جلال الدین رومی و ترجمه و تفسیر آن به زبان انگلیسی در هشت جلد می باشد. سوای دیگر آثار بی شمار، همین شاهکار که آخرین تألیف عمدهٔ اوست به تنهایی برای کسب شهرتی بی مانند بسنده است. او هنوز به کند و کاو چندانی در تصوف

---

۱. رینولد ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف (چند مقاله)، ترجمهٔ محمدباقر معین (تهران: توس، ۱۳۵۷) ص ۲۳.

نپرداخته بود که دریافت بی تهیهٔ منابعِ اصلیِ تصوف، به صورتی علمی و دقیق، نگارش تاریخ تصوف ناممکن است. از این رو، خود به این امر دشوار همت گماشت و به انتشار نسخه های خطی و پژوهش و شرح و تحلیل و ترجمهٔ آنها دست یازید. او در مقدمه کتاب اللّمَع که به سال ۱۹۱۴ منتشر کرد، درباب انگیزهٔ انتشار مآخذ مهم تصوف می گوید:

«نشر این مجلد، گامی نو در راه این کار توانفرساست که نیازمند آنیم. و کاوشی است که از مدت زمانی دراز [نگارنده] بدان اشتغال دارد. یعنی بررسی و تهیه مواد لازم برای تاریخ تصوف و به ویژه بررسی پیدایش آن در قرون اولیه: یعنی از آغاز قرن دوم تا پایان قرن چهارم هجری. نتایج درخشانی را که از بررسی اصول نخستین به صورتی تحلیلی و انتقادی می توان به دست آورد، همان گونه که **لویی ماسینیون** درباره کتاب **الطواسین حلاج** عمل کرده، برخواننده پوشیده نیست. شک نیست که این گونه بررسیها راه را برای نوشتن تاریخی جامع بر تصوف هموار می سازد».[۲]

بعد از تصوف، نیکلسن به موضوع ادبیات و به ویژه شعر عشق می ورزید. توان او در ترجمهٔ شعر به نظم انگلیسی بی همتاست و استادش ادوارد براون براین نکته مهر تأیید می زند. در مجلس یادبود او، استاد لطفعلی صورتگر بحثی مستوفا در درجهٔ توانایی و توفیق آن بزرگوار در ترجمهٔ مثنوی مولانا به انگلیسی به عمل آورد و در پایان گفت:

«... مرحوم پروفسور **نیکلسن** همهٔ شرایطی را که برای مترجم زبردست و دانشمند ضروری است، در خویش جمع داشت، چنانکه در این چند جلد (مقصود دورهٔ کامل مثنوی، ترجمه و تفسیر آن است) که هریک چندین صد برابر از رباعیات خیام که **ادوارد فیتزجرالد** ترجمه کرده بزرگتر است، اثری از هنرنمایی و فضیلت فروشی دیده نمی شود، شاید درخشندگی و زیبایی این ترجمه به آن رباعیاتی که طبع و قاد **فیتزجرالد** از کار در آورده نرسد، امّا پروفسور **نیکلسن** مانند طلاب دانشمند و از خودگذشته همهٔ توجه خود را بدان مبذول کرده که کلام **مولانا جلال الدین** را در زبان انگلیسی ادا کرده باشد و نه از ذوق تیز خویش بر آن

۲. همان، ص ۲۴.

بیفزاید یا عدم دقت در مفهوم عبارات، معانی ابیات را دشوارتر کند و وسیلهٔ گمراهی طالبان کمال گردد. کار این مرد دانشمند درترجمه این کتاب، سرمشقی از جوانمردی و آراستگی علمی است که جز برای کسانی که در سرشان سودای دانش است و عاشق علم اند، امکان پذیر نیست...» [۳]

ابوالعلا عفیفی، شاگرد و همکار **نیکلسن**، بر تمام نکات یاد شده مهر تأیید می زند و استعدادهای متنوع او را که به چشم دیده می ستاید، وی در این باره می گوید:

«**نیلکسن** فطرتاً از طرز فکر باخلاق و تخیل شاعرانه ای برخوردار بود که صوفیان دارای آنند. و شکی ندارم که اوهرچند با آنها در زاویه ها و رباط هایشان دم خور نبوده، امّا از حالات معنوی و کیفیات باطنی آنها لذت برده و در وجد و سماع آنها شریک بوده است. لذا توانسته دید خود را تا ژرفنای زندگی آنها نفوذ دهد و موشکافیهایی کند که بسیاری پوشیده بوده و بررسی تصوف را به راهی نو سوق دهد و آنرا بر مبنایی علمی استوار دارد و با روش علمی دقیق آن را بررسی کند. او نسبت به صوفیه اخلاصی تام دارد، شدیداً به آنها مهر می ورزد، و در نقل گفتارشان امین است، در درک رموز و اشارات آنها نظری صائب دارد، و در ترجمهٔ اشعار آنها به شعر انگلیسی که بویی از ترجمه ندهد، با حفظ روح متن اصلی و معنای آن به طور کامل، از مهارتی توصیف ناپذیر برخوردار است؛ زیرا خود شاعری است خوش قریحه، هنرمندی توانا و پیش از آنکه عالِم و پژوهشگری در تصوف باشد، عارفی بلند پایه است». [٤]

نیکلسن معلمی بود که شاگرد را به ذوق و شوق می آورد و موجب آن می شد که از کار، ثمری حاصل شود. هرچند در طریقهٔ تحقیق و تتبع بسیار دقیق بود و اطلاعات عمیق داشت، مشکلات کار مبتدیان را هرچه خوبتر می فهمید وبه کسی که از مراحل ابتدایی گذشته و در تحقیقات خود پیشرفت کرده بود بی هیچ مضایقه مساعدت و همراهی می کرد و پیوسته حاضر بود

---

۳. به نقل از: رنالد الن نیکلسن، **مقدمه رومی و تفسیر مثنوی**، ترجمه و تعلیق اوانس اوانسیان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰) ص چهل و چهار

٤. رینولد ا. نیکلسون، **پیشین**، ص ٢٦.

که نتیجهٔ تحقیقات و مطالعات مشکل و سخت خود را در دسترس او بگذارد. پس از درگذشت مرحوم براون، مشعل فروزان تحقیق و تتبع را افروخته نگاهداشت و عده ای خاورشناس نیز تربیت کرد که پروفسور چارلز استوری - که جانشین خود او در دانشگاه کمبریج شد و دکتر آربری از آن جمله اند.

چون شهرت نیکلسن افزایش پذیرفت، مؤسسات علمی و ادبی به او امتیازات و افتخارات بسیار دادند. در بحبوحهٔ کار علمی و تألیف و تدوین و ترجمه آثار بود که دانشگاه کهن اَبردینِ اسکاتلند درجهٔ دکترای افتخاری حقوق به او اعطاء کرد. در سال ۱۹۲۲ میلادی به عضویت فرهنگستان بریتانیا پذیرفته شد. به سال ۱۹۳۷ میلادی به دریافت مدال طلای انجمن سلطنتی مطالعات آسیایی، که هرسه سال یکبار نصیب فرد برجسته ای می شود، مفتخر گردید. در اواخر عمر به عضویت فرهنگستان ایران منصوب شد. او در میان سایر امتیازات بی شمار، به آنچه یاد شد علاقه مند بود، با این حال روح او به تحسین و آفرین این جهانی نظر نداشت، چه می کوشید به معرفت و ادراک آن حقیقت نهایی که صوفیان در جستجوی آن بودند، نایل شود. آن چه نام او را جاویدان می سازد و ما ایرانیان و کلیه کسانی را که از زبان شیرین فارسی و مشرف صافی عرفان لذت می برند، رهین امتنان او می دارد زحمتی است که این مرد بلند قدر در طبع و مقابله و تصحیح و ترجمهٔ مثنوی مولوی تحمل کرده و بیست و پنج سال (۱۹۴۵ - ۱۹۲۰ میلادی) از عمر شریف خود را در این راه صرف کرده است.

«بپاس این خدمات و برای حقشناسی از این زحمات، فرهنگستان ایران در خرداد سال ۱۳۲۲ هجری شمسی، نیکلسن را در حالیکه هفتاد و پنج سال از سن او می گذشت، به عضویت وابستهٔ فرهنگستان انتخاب کرد. در جلسهٔ مربوط به این موضوع، نایب رئیس فرهنگستان ضمن سخنرانی خود در مورد نیکلسن گفتند : ... شخصی است بلند قامت و با سیمای گشاده و مهربان، بسیار ساکت و بی حرف و در همان حال، فوق العاده پرکار و با همت. تمام اوقاتش صرف تحقیق و تتبع می شود و به هیچ کار دیگر توجه ندارد... از لحاظ شناساندن فرهنگ ایران به دنیا و آشنا ساختن مردم مغرب زمین به یکی از گرانبهاترین ذخائر ادبی ایران یعنی مثنوی معنوی، نیکلسن بزرگترین خدمت را به کشور ما نموده، و از این حیث باید او را در ردیف دانشمندان نادر و با همتّی مانند «ژول مول (*Jules Mohel*) فرانسوی قرار داد که عمری را به طبع و ترجمه شاهنامه صرف کرد؛ با این تفاوت که کار نیکلسن به مراتب دشوارتر و دامنهٔ تحقیقاتش بالضروره وسیعتر از مترجم شاهنامه بوده است. اگر با نظری که مرحوم پروفسور براون در ۱۹۱۸ م. در فرهنگستان

بریتانیا اظهار کرد، موافق و همعقیده باشیم که: در قسمت ادبیات، خدمت مخصوص ایران به فرهنگ عالم، ایجاد اشعار آمیخته به تصوف است، بزرگترین و عالیترین و مهمترین مجموعه این اشعار را نیکلسن بشکل دلپسند تصحیح و با ترجمه و حواشی طبع کرده،در دسترس جهانیان گذاشته و فرهنگستان ایران با انتخاب او به عضویت خویش، خواسته است مراتب قدردانی و حقشناسی خود را نشان دهد و سپاسگزاری ملت ایران را بدینوسیله به آن استاد بزرگوار تقدیم دارد». [۵]

پروفسور نیکلسن در پاسخ این انتخاب نوشت : «از این که من به فرهنگستان ایران و دانشمندان بزرگ آن کشور وابستگی پیدا کرده ام، مشعوفم و بدان مباهات می کنم. بزرگترین افتخاری که ممکن بود نصیب من بشود، همین است که کارهای من در ادبیات و فلسفه و مذهب ایران، نزدِ فرهنگستان قبول واقع شده است». [٦]

هرکس که در ممالك اسلامی با ادبیات و عرفان سروکار دارد می شناسد و می داند که این مرد بوسیله نشر کتب فارسی و عربی و ترجمه و تلخیص آنها به انگلیسی و نوشتن مقالات و رسائل و کتب در شناساندن شعر و ادب و عرفان اسلامی به هموطنان خود چه خدمات گرانبهایی کرده است. جای آن دارد که اینك برخی از مهمترین آثار خامهٔ این مرد علم را در بخشهایی مجزا، به اختصار، برشماریم تا ارج و ارزش و همّت و اهمیت این صاحبدلِ محقق، که دنیای علم و ادب را سپاسگزار همّت والای خویش ساخته است، روشنتر شود. آثار مهم این فقید دانشمند بشرح زیر است: [۷]

---

۵. رنالد الن نیکلسن، **مقدمه رومی و تفسیر مثنوی**، ص چهل و دو.

٦. **همان**، ص چهل و سه؛ نیز نگاه کنید به: **نامه فرهنگستان**، دورهٔ ٤، شماره ۱(۱۳۲۵) ص ۱۸.

۷. رده بندی آثار نیکلسن را نخستین بار آقای صدیق (بنگرید به: «در تکریم مرحوم پروفسور ر.ا. نیکلسن» **روزگار نو**، سال ۵، شماره ٤ (۱۳۲٤) ص ٦ - ۲) و براساس آن بطور مفصلتر آقای اوانس اوانسیان (بنگرید به: رنالد الن نیکلسن، **مقدمه رومی و تفسیر مثنوی**، ترجمه اوانس اوانسیان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰) ص بیست و هشت تا چهل و هشت) انجام داده است. در همین باب، نیز بنگرید به: جواد سلماسی زاده، **شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی ...** (تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۵) ص ۱۸ - ۱۲.

اول : کتب مربوط به زبان و ادبیات و متون عربی

۱. عربی مقدماتی : دستور زبان [مختصر شدهٔ از دستور عربی پروفسور ویلیام رایت، به اهتمام نیکلسن].

۲. عربی مقدماتی : کتاب اول قرائت [از فردریك دو پره تارنتن و نیکلسن].

۳. عربی مقدماتی : کتاب دوم قرائت [متکی بر طرح تارنتن، از نیکلسن].

۴. رسالة الغفران ابوالعلاءمعرّی [متن عربی و ترجمهٔ ملخص و شرح آن به انضمام مطالبی در ادبیات عرب].

۵. زندگی عمر ابن الفارض و محیی الدّین ابن العربی [اقتباس از یك نسخهٔ خطی، متن عربی، مقدمه انگلیسی].

۶. تاریخ خَزرَجی یعنی تاریخ ملوکِ رسولی یمن [ترجمه و مقدمه و تحشیه و فهرست از جیمز ردهاوس، به اهتمام نیکلسن].

۷. تاریخ ادبیات عرب [به انگلیسی، نه بار تجدید چاپ شده است].

۸. دیوان ترجمان الاشواق ابن العربی [با متن عربی و ترجمه و شرح انگلیسی].

۹. اللّمع فی التصوف ابونصرسرّاج طوسی [تصحیح متن عربی با مقدمه و ترجمه ملخّص به انگلیسی به انضمام فهرستهای گوناگون].

دوم : کتب تحقیقی در تصوف اسلامی

۱. عرفای اسلام (*The Mystics of Islam*) [کتابی که در دست دارید ترجمه همین اثر است].

۲. مطالعات در تصوف اسلامی (Studies in Islamic Mysticism).

۳. مفهوم شخصیت در تصوف (The Idea of personality in Mysticism) [این کتاب را آقای محمدرضا شفیعی کدکنی به فارسی و ابوالعلاء عفیفی با عنوان فکرة الشخصیة فی التصوف به عربی ترجمه کرده اند].

۴. مطالعات در شعر اسلامی

۵. منتخباتی از نظم و نثر شرقی

سوم: تصحیح و ترجمه و تفسیر آثار عرفانی ایران

۱. **منتخبات دیوان شمس تبریزی** [متن چهل و هشت غزل و ترجمه آنها به انگلیسی با مقدمه و حواشی و تعلیقات، رساله دکتری مترجم].

۲. **تذکرة الأولیاء شیخ فریدالدین عطار نیشابوری** [تصحیح متن فارسی به انضمام فهرستهای گوناگون و پیشگفتار انگلیسی، با مقدمه فارسی به قلم محمد قزوینی].

۳. **کشف المحجوب هجویری غزنوی** [ترجمه ملخص آن به انگلیسی].

۴. **داستانهای عرفانی** (Tales of Mystic Meaning) [ترجمه پنجاه و یك قطعه مختلف از مثنوی مولانا با یك مقدمه].

۵. **اشعار غنایی فارسی** (*Persian Lyrics*) [ترجمه سی وشش قطعه از آثار شعرای ایران با یك مقدمه].

۶. **مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی** [تصحیح متن فارسی و ترجمه کامل و تفسیر آن بهانگلیسی درهشت جلد].

۷. **رومی: شاعر و عارف** [ترجمه یکصدو دوازده قطعه از مثنوی و پنج غزل از دیوان شمس و دو قطعه از فیه مافیه با شرح و حواشی آنها به انضمام شرح احوال مولانا. مشخصات کتاب شناختی ترجمهٔ فارسی آن در پانویس شماره ۳ ذکر شده است].

چهارم: در مطالب گوناگونی که به صورت تدوین و تصحیح، مقدمه یا ترجمه به چاپ رسیده

۱. **رباعیات خیام** [شامل هفتادوپنج رباعی، مقدمه و حواشی از نیکلسن].

۲. **دبیر و درویش** (*The Don and the Dervish*) [شامل چهل و هفت قطعه اشعار سبك و تفننّی از نیکلسن و پنج قطعه ترجمه از اشعار: حافظ، عطار، سعدی، مولانا، و ابن الفارض به شعر انگلیسی].

۳. **تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی**[ترتیب فهرستها از نیکلسن].

۴. **اسرار خودی** [اشعار عارفانهٔ محمد اقبال لاهوری، ترجمه و مقدمه و حواشی از نیکلسن].

۵. **فارسنامهٔ ابن بلخی** [تصحیح متن و مقدمه انگلیسی، با همکاری گ. لسترنج].

۶. **مطالعات شرقی (عجب نامه)** [شامل چهل و سه مقاله از مستشرقین کشورهای مختلف].

۷. بدایع سعدی [ترجمهٔ سِر لوکاس وایت کینگ، با مقدمه نیکلسن].

۸. طیّباتِ سعدی [ترجمه سِر لوکاس وایت کینگ، با مقدمه نیکلسن].

۹. قرآن [ترجمه ادوارد پالمر به انگلیسی، با مقدمه نیکلسن].

۱۰. مقدمه‌ای بر جوامع الحکایات عوفی [با مقدمه نیکلسن].

۱۱. فهرست توصیفی نسخ خطی شرقی کتابخانهٔ پروفسور براون [تکمیل و تنقیح و شرح احوال و فهرست کامل آثار براون از نیکلسن].

۱۲. تبلیغ اسلام [از توماس آرنولد، با مقدمهٔ نیکلسن].

۱۳. شاعر شرق [شرح احوال و نقد آثار محمد اقبال لاهوری از عبدالله انوربك، با مقدمه نیکلسن].

۱۴. یکنفر ایرانی پیشرو دانته (*A persian Forerunner of Dante*) [ترجمهٔ ملخص منظومهٔ سیر العباد الی المعاد از حکیم سنایی غزنوی به شعر آزاد انگلیسی با یك مقدمه از نیکلسن].

پنجم: مقالات نیلکسن در تصوف اسلامی و ادب فارسی و عربی

از آن جا که سیاههٔ مقالات و نوشته های این رده بسیار است و احتمال دارد در حیطهٔ حوصلهٔ خوانندهٔ ارجمند نگنجد و ملال آورد، از ذکر آنها خودداری می شود. پژوهشگران علاقه مند و طالبان می توانند صورت این دسته از آثار و نوشته ها را در کتاب مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه اوانس اوانسیان (پانویس شمارهٔ ۷) از صفحهٔ سی وسه تا چهل و یك بیابند.

امید است این مختصر توانسته باشد در راستای شناسایی و معرفی این محقق طراز اول - که بی تردید بزرگترین مولوی شناس مغرب زمین است - حق مطلب را برای طالبان علم و اهل بحث و نظر ادا کرده باشد.

۱. آزاد

یادداشت ناشر

اگر اسلام، مسیحیت و یهودیت به رغم اختلافات خشك اندیشانه، وجوه مشترك زیادی دارند، قدر و قیمت محتوای معنوی آن عنصر مشترك را می توان به بهترین وجه در عرفان اسلامی، مسیحی و یهودی یافت؛ چه زمانی که خداپرست - خواه پیرو حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت عیسی یا موسی علیهم السلام - از صمیم دل رو به سوی خدا می آورد این خود گواهی بر آن تجربهٔ یکسانِ عمیق روحی است. از آن جا که پیشتر، برای بار نخست، سلسه تحقیقاتی مقدماتی، کلّی و ساده در مورد عرفان یهودی جهت استفادهٔ علاقه مندان به این موضوع به عمل آمده است، اکنون از آن سلسله تحقیقات، برداشتی ساده از مطالعهٔ عرفان اسلامی که پژوهش مقدماتی جداگانه ای از آن به زبان انگلیسی وجود ندارد، ارائه می شود. امّا، صفحاتی که در پی می آید نه تنها حاوی تمام مطالبی است که باید درباب تصوف در اختیار عموم خوانندگان قرار گیرد، بلکه شامل مطالب بسیاری است که حتی برای خاورشناسان حرفه ای نیز تازه خواهد بود.
دکتر نیکلسن حاصل بیست سال کار مداوم خود را دربارهٔ تصوف و عرفان، به زبانی ساده و روشن عرضه می دارد و اجازه می دهد مطالب، بیشتر از زبان خودِ عارفان و بطور عمده از روی اصلِ آثار آنان - به عربی و فارسی - نقل شود.

مقدمه

عنوان این کتاب به حد کافی گویای این مطلب است که چرا اثر حاضر در زمرهٔ سلسله تحقیقاتی می آید که نمودار مجاهده ها و مخاطره های افراد یا گروههایی از جویند گانی است که در جست و جوی حقیقت اند». تصوف[1] فلسفه دینی اسلام، در کهنترین تعریف موجود به معنای «درك و دریافت حقایق الهی» می آید و عارفان[2] مسلمان مایلند خود را اهل حق[3] بنامند. در تلاش جهت نمایاندن تعالیم اصلی آنان از این دید گاه، تا حدّی بر مواد و مطالبی توجه و تکیه خواهیم کرد که در خلال بیست سال گذشته درباب تدوین تاریخ عمومی تصّوف اسلامی گرد آورده ایم. راستی که برای بررسی و ادای حق چنین موضوع گسترده ای، به تألیف چندین مجلد بزرگ نیاز می رود. در این جا، تنها می توانم شمه ای از خطوط کلی اصول، روشها و ویژگیهای مشخص حیات باطنیِ همه طبقات مسلمین را، از قرن هشتم [میلادی] تاکنون، به دست دهم. راههایی که بدشواری در آنها گام نهاده اند سخت و بلندیهای بی گذر ورای راهها، تاریك و حیرت زاست؛ امّا حتی اگر امید همراهی سالکان را تا مقصد سیروسلوکشان نداشته باشیم هر اطلاعی که در باب محیط دینی و تاریخ معنوی آنان فراهم آوریم، به درك و دریافت ما از حال غریبی که از آن می گویند و می نگارند مدد خواهد رساند.

بدین قرار، در وهلهٔ نخست، درنظر دارم ملاحظاتی چند درباب خاستگاه و سیر تاریخ تصّوف، رابطهٔ آن با اسلام و ویژگی کلی آن عرضه دارم. چنین مطالبی نه تنها برای طالبان ادیان

---

۱. sufism　　۲. mystics

۳. حق تعبیری است که صوفیان عموماً زمانی که به خداوند اشارت می کنند، به کار می‌برند.

تطبیقی جالب توجه است، بلکه شناخت پاره ای از آن موارد برای خود طالبان تصوّف نیز ضروری است. احتمال دارد، بحق، بگویند که سرانجام همه تجربیات و احوال [۱] ۴ عرفانی، ملتقای واحدی دارند؛ لکن، در حالی که خطوط متقارب رهبرد ۵ عارف، به تقریب تنوعی بیکران می گیرد، آن نقطهٔ تلاقی به تبع دین، سلسله، و طبیعت وی ۶ جنبه های گستردهٔ مختلفی می پذیرد. باوجود آن که همهٔ فِرَق بزرگ تصوّف وجوه مشترکی دارند، هرفرقه، از منشی خاص برخوردار است که زاییده اوضاع و احوال مکانی است که در آن شکوفا گشته است. همان طور که عرفان مسیحی را بدون رجوع به مسیحیت نمی توان درك کرد همچنان، عرفان اسلامی بدون عنایت به سیر تحول و تطور درونی و برونی اسلام، شناختنی نیست.

واژهٔ «عارف» [۲] که از گذرِ دین یونانی به متون اروپایی راه یافته است، در عربی، فارسی، و ترکی- سه زبان عمدهٔ اسلام - بهنام «صوفی» [۳] می آید. هرچند این دو اصطلاح دقیقاً مترادف نیستند، زیرا «صوفی» بار معنایی دینی خاصی دارد و تنها به عارفان مسلمان اطلاق می گردد. این واژهٔ عربی، گرچه در طول زمان با معنای والای یونانی کلمه متناسب گشت - مهر شدن لب با اسرار [۴] قدسی ۷ و بسته شدن چشمِ سر با وجد ۸ دیدار- امّا در ابتدا، زمانی که برای نخستین بار (حدود قرن دوم هجری قمری) تداول یافت،بار معنایی فروتنانه تری را بر دوش می کشید. تا این اواخر برسر اشتقاق آن چون و چرا وجود داشت. بیشترینهٔ صوفیانی که از پذیرش مباحث ریشه شناسی سرباز می زنند وبه قواعد اشتقاق پایبند نیستند این لفظ را مشتق از «صفا» می دانند؛ در این صورت، معنای «صوفی» «کسی که با خدای، دل صافی دارد» یا «یکی از گزیدگان [خاص خدا]» است.

برخی از دانشمندان اروپایی آن را با کلمهٔ سوفوس (σoφós) [یونانی] به مفهوم «حکیم، عارف» یکی گرفته اند. امّا نولدکه ۹ [۵]، در مقاله ای که بیست سال پیش به رشته تحریر کشید ۱۰، بطور قاطع نشان داد که این نام از واژهٔ «صوف» (پشم) مشتق گردیده، در اصل

۴. mystical experiences

۵. approach

۶. temperament

۷. holy mysteries

۸. rapture

۹. Noldeke

۱۰. تاریخ تحریر مقاله ۱۸۹۴، یعنی بیست سال پیش از نگارش این اثر در سال ۱۹۱۴ است، - م.

به زاهدان[۱۱] مسلمانی اطلاق می شده است که به تقلید راهبان[۱۲] و زاهدان مسیحی - به نشانهٔ توبه و استغفار[۱۳] و ترک متاع دنیوی - پشمینه در می پوشیدند.

در واقع، صوفیان متقدّم بیشتر در زمرهٔ اهل زهد و رضا[۱۴] بودند تا عارف. آگاهی عمیق و احساس فراوان گناه، آمیخته با ترس از روز داوری[۱۵] و عذابهای[۱۶] آتش جهنم - که درك آن برای ما دشوار و بروشنی تمام در قرآن ترسیم شده است - صوفیان را در جست وجوی رستگاری[۱۷] به گریز از دنیا راند. از سوی دیگر، قرآن به آنان هشدار می داد رستگاری تمامی به ارادهٔ غیبی[۱۸] خداوند وابسته است که صالحان را به راه راست هدایت می کند و ناصالحان را به گمراهی می کشاند[۱۶] سرنوشت آدمیان برالواح سرمدی[۱۹] مشیّت الهی[۲۰] رقم خورده است و هیچکس نمی تواند آن را تغییر دهد. تنها این امر مسلم است که اگر نجات آنان مقدّر شده باشد، با نماز و روزه و انجام سایر اعمال پارسایانه می توانند رستگار شوند. طبیعی است که چنین باوری، به توکّل[۲۱] و تسلیم محض در برابر ارادهٔ خداوندی می انجامد، نگرشی که ویژهٔ تصّوف در کهنترین شکل آن است. ترس - ترس از خداوند، جهّنم، مرگ، گناه - انگیزه ای اصلی به شمار می آمد که در قرن دوم [هجری قمری] بر آسمان حیات دینی مسلمین سایه افکنده بود، امّا انگیزه ای مخالف آن نیز از پیش آغاز شده بود که کمینه در پارسازنی چون رابعهٔ عدویه - نمونه ای آشکار از انکار راستین نَفس[۲۲] عارف - متجلی گشته بود.

تا آن زمان، میان صوفیان و متشرّعان شوریده سراختلاف زیادی وجود نداشت، جز آن که مبالغه صوفیان در متابعت از برخی تعالیم قرآن ناگزیر در جنبه های دیگر باعث اهمال مسائلی می شد که در نظر بسیاری از مسلمانان کم ارجتر از دیگر مسائل و احکام دینی نبود. لازم به تذکر است که آرمانهای مسیحی نیز الهام بخش نهضت زهد گردید و با روح سرزندهٔ لذت جوی اسلام تضاد و تعارضی شدید پیدا کرد. پیامبر [اسلام] در حدیثی مشهور به تقبیح ریاضت و زهد خشك[۲۳]

---

۱۱. ascetics

۱۲. hermits

۱۳. penitence

۱۴. quietist

۱۵. Judgment Day

۱۶. torments

۱۷. salvation

۱۸. inscrutable will

۱۹. eternal tables

۲۰. His Providence

۲۱. quietism

۲۲. self - abandonment

۲۳. austerity

رهبانی پرداخت [۷] و امّت خویش را به جهاد علیه بی ایمانان خواند و آن گونه که مشهور است با ارائه دلایل قانع کننده آنان را به ازدواج سفارش فرمود. گرچه سرزنش و محکوم ساختن تجرّد از سوی وی بی اثر نماند، اخلاف او با فتح ایران، سوریه، و مصر سبب گردیدند مسلمانان با اندیشه هایی آشنا شوند که جهان نگری آنان نسبت به زندگی و دین را از بن وبنیاد تعدیل کرد. اروپاییانی که قرآن می خوانند نمی توانند از ناهماهنگی برخی از بزرگترین مسائل مطروحه در آن، شگفت زده نشوند. خود پیامبر نیز از این ناسازگاریها آگاه نبود، حتی این مباینتها مایه گمراهی و سست اعتقادی پیروان مخلصی که نیت پاك و ایمان سادهٔ آنان سبب پذیرش قرآن بمنزلهٔ کلام الله [۲٤] گردیده بود هم نمی شد. امّا این خلل وجود داشت و دیر نپایید که مشکلات و نتایجی بس گسترده ببار آورد.

بدین سان فِرقی پا به عرصه وجود نهادند: مُرجئه [۸]، که ایمان را فوق اعمال می دانستند و برعشق الهی [۲۵] و عمل صالح پای می فشردند؛ قَدَریّه [۹]، که انسان را مسؤول اعمال خود می دانستند؛ جبریّه [۱۰]، که اختیار انسان و مسؤول بودن او در برابر اعمالش را انکار می کردند؛ معتزله [۱۱]، که الهیاتی برمبنای عقل پی نهادند و صفات خداوند [۲٦] را به این عنوان که بایگانگی او ناسازگار و جبر گرایی [۲۷] مخالف عدل الهی [۲۸] است، مردود می شمردند؛ و سرانجام اشعریّه [۱۲]، متألهان مَدرَسی اسلام، که نظام ما بعدالطبیعی و آیینِ سختی را به ضابطه در آوردند که امروزه زیربنای کیش مسلمانان متشرع را می سازد. همه این نگرشها و اندیشه های نظری متأثر از کلام و فلسفه یونانی، واکنش شدیدی در برابر تصوّف برانگیخت. در اوایل قرن سوم هجری - قرن نهم میلادی - بر چهرهٔ تصوف نشانه های آشکارِ این مایه های تازه ظاهر گشت. نه تنها صوفیان ریاضت و رنج تن را متوقف نکردند و به فقر [۲۹] خویش می نازیدند، بلکه اکنون زهد را نیز تنها نخستین مرحله سیر و سلوکی طویل می انگاشتند و آن را اولین گام زندگی معنوی بزرگتری می‌دانستند و بدین قرار پا را از دایرهٔ زاهد خالص بودن فراتر می‌نهادند. باحتمال، سرشت این دگرگونی را می توان با نقل گفته هایی چند که از عارفان این دوران بازمانده است نشان داد.

«محبّت نه از تعلیم خلق است، که محبّت از موهبت حق [۳۰] است و از فضل [۳۱]

۲٤. Word of God
۲۵. divine love
۲٦. qualities of Allah
۲۷. predestinarianism
۲۸. His justice
۲۹. poverty
۳۰. God's gift

او» .[۳۲] [معروف کرخی]

«صبر نکند از شهوت دنیا مگر نَفْسی که در دل او نور بُوَد که با خودش مشغول می دارد»[۳۳]. [ابوسلیمان دارانی]

«عارف را چون چشم[۳۴] دل گشاده شود چشم[۳۵] سر بسته شود، جز او کس نبیند»[۳۶] [ابوسلیمان دارانی]

«اگر معرفت[۳۷] راصورت کنند برجایی، هیچ کس ننگرد دروی، الاّ که بمیرداز زیبایی جمال او و تیره گردد همهٔ روشنیها درجنب نور او»[۳۸] *. [ابوسلیمان دارانی]

«معرفت به خاموشی نزدیکتر است که بسخن گفتن»[۳۹]. [ابوسلیمان دارانی]

«چون دل[۴۰] برفقد چیزی بگرید روح[۴۱] بریافتن آن شادمان شود»[۴۲]. [ابوسلیمان دارانی].

«هیچ چیز خدا را نمی بیند و می میرد، همان گونه که هیچ چیز خدا را نمی بیند و زندگی می کند، حیات خداوند ازلی است: هر کس حیات او را بیند بدان وسیله جاودان شود».

«الهی، هرگز به صدای جانوران یا لرزش درختان یا زمزمهٔ جویباران یا چهچهه

---

۳۲. محمد بن ابراهیم عطّار، **تذکرة الاولیا**، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس از محمد استعلامی (تهران: زوار، ۱۳۴۶) ص ۳۲۸.

۳۳. **همان**، ص ۲۷۹.

۳۴. spiritual eye

۳۵. bodily eye

۳۶. **همان**، ص ۲۸۲.

۳۷. gnosis

۳۸. **همانجا**.

* مقایسه شود با: افلاطون، **فدرس**، ترجمهٔ جووت؛ «بینایی دلپسندترین حسهای تن ماست؛ گرچه توسط آن خرد را نمی توان دید، امّا اگر توان تصویر خرد می رفت، زیبایی آن از خود بی خود کننده و کشنده بود.»

۳۹. **همانجا**.

۴۰. heart

۴۱. spirit

۴۲. عبدالرحمن بن احمد جامی، **نفحات الانس من حضرات القدس**، تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور (تهران: سعدی، ۱۳۳۶) ص ۴۴.

پرندگان یا صدای باد یا خروش تندر گوش نمی سپارم مگر آن که آنها را گواه یگانگی تو بینم و دلیل وجود بی مثال تو شمارم».

«الهی، ترا در ملاء عام چون اربابان می خوانم و در خلوت چون معشوقان. در ملاء عام می گویم ای خدای من! اما درخلوت می گویم ای عشق من!»

اندیشه هایی چون نور[۴۳]، معرفت[۴۴]، و عشق[۴۵] معرّف و مفتاح تصوّف نوین است و در فصول بعد چگونگی سیر تحول آنها نشان داده خواهد شد. نهایت آن که، اندیشه های فوق برپایهٔ مشربی وحدت وجودی[۴۶] استوار است که خدای متعالِ[۴۷] مورد نظر اسلام را کنار می گذارد وبجای آن وجودی حقیقی[۴۸] را می پرستد که همه جا هست و نفوذش در همه چیز ساری است و عرش[۴۹] او - نه کمتر، بلکه بیشتر - در قلب انسان جای دارد تا در سموات العلی[۵۰]. پیش از آن که بیشتر به این مسئله بپردازیم مناسب است به پرسشی که احتمال دارد برای خواننده پیش آمده باشد پاسخ گوییم، و آن سؤال این که: مسلمانان قرن سوم [هجری قمری] این آموزه و آیین[۵۱] را از کجا گرفتند؟

پژوهشهای نوین ثابت کرده است که منشاء تصوّف و ردّپای آن در گذشته و انتساب و ارتباط آن را به انگیزه و علّتی معّین نمی توان بسادگی پی جست، چه تعمیهایی که برای نمونه خاستگاه تصوّف را واکنش دماغ آریایی در مقابل دینی سامی و فاتح و از بن و بنیاد زاییدهٔ اندیشهٔ هندی یا ایرانی می داند، اعتباری ندارد. نظریه ها و فرضیه هایی از این دست در باب اصل و سرچشمهٔ تصوّف، حتی زمانی که تا حدّی پرتوی از حقیقت در آنها هویداست، از این اصل چشم می پوشد که برای ایجاد ارتباطی تاریخی میان دو کمیت معین «الف» و «ب»، پیش کشیدن شواهدی دالّ برتشابه آنها به یکدیگر، بی اشارهٔ همزمان به این مطلب که نشان دهیم (۱) رابطه واقعی میان الف و ب چنان است که وابستگی مفروض را ممکن می سازد و (۲) فرضیه های

---

۴۳. light

۴۴. knowledge

۴۵. love

۴۶. pantheistic

۴۷. transcendent God

۴۸. Real Being

۴۹. Throne

۵۰. heaven of heavens

۵۱. doctrine

پیشنهادی با تمام واقعیتهای مربوط و تحقیق و اثبات شده تناسب دارد، کافی نیست و راهی بجایی نمی برد. نظریه‌هایی که این جا آورده‌ام شروط فوق را برنمی آورند. اگر تصوّف حرکتی جز طغیان روح آرایی نباشد، برای این واقعیت که برخی از پیشگامان و مشایخ تصوّف اسلامی اهل سوریه و مصر و عرب نژاد بودند، چه توضیحی داریم؟ با این قرار، کسانی که از ریشهٔ ودانتایی یا بودایی تصوّف پشتیبانی می کنند این نکته را از یاد می برند که جریان اصلی نفوذ و تأثیر عرفان هندی بر تمدن اسلامی به دورانی دیگر تعلق دارد، و حال آن که نخستین بذرهای پر برکت کلام[۵۲]، فلسفه، و علوم اسلامی بر زمینی پاشیده شد که با فرهنگ هلنی [یونانی] بارور گردیده بود. حقیقت آن است که تصوّف جریان فکری پیچیده ای است که به پرسش چگونگی نشأت گرفتن آن، آسان نمی توان پاسخ گفت. به هرتقدیر، زمانی خواهیم توانست در جهت به دست دادن پاسخی قانع کننده برای این پرسش گام برداریم که حرکتهای گوناگون و نیروهای متنوع شکل دهندهٔ تصوّف را بازشناسیم و مسیر آنها را در مراحل نخستین رشد این نهضت تعیین کنیم.

بدین قرار، جا دارد نخست مهمترین عوامل مؤثر برونی،یعنی تأثیرات غیراسلامی، را مدّنظر و مداقه قرار دهیم.

الف - آیین مسیح

بدیهی است تمایلات اهل زهد و توکّل که به آنها اشارتی رفت، با نظریه های مسیحی هماهنگ بود و از آنها تغذیه می کرد. بسیاری از نصوص انجیل و گفته های منسوب به عیسی در اناجیل و کتب نا معتبر مسیحیان، در قدیمترین تذکره های متصوفان نقل می شود و راهب[۵۳] مسیحی اغلب در نقش معلمی ظاهر می گردد که تعلیم و رایزنی زاهدان مسلمانِ خانه به دوش را برعهده دارد. نیز دیده ایم که پشمینه، که نام «صوفی» از آن مشتق گردید، خاستگاهی مسیحی دارد: به احتمال، نذر سکوت[۵۴]، ذِکر[۵۵] و سایر ریاضتهای زاهدانه هم به همین اصل باز می گردد. عبارات منتخب زیر خود به تمام و کمال گویای آیین عشق الهی است:

«... و عیسی (ع) به قومی بگذشت نزار و ضعیف، گفت: «شما را چه رسیده است؟» گفتند «از بیم عذاب خدای - تعالی - بگداختیم». گفت: «حق است

---

۵۲. Theology

۵۳. anchorite

۵۴. vows of scilence

۵۵. litany

برخدای - تعالی - که شما را ایمن کند از عذاب». و به قومی دیگر بگذشت نزارتر و ضعیفتر، گفت: «شما را چه رسیده است؟» گفتند «آرزوی بهشت ما را بگداخت». گفت: «حق است برخدای - تعالی - که شما را به آرزوی خویش رساند». و به قومی دیگر بگذشت از این هر دو ضعیفتر و نزارتر و روی ایشان از نور می تافت، گفت: «شما را چه رسیده است؟» گفتند: «ما را دوستی خدای - تعالی- بگداخت». با ایشان بنشست، گفت: «شمایید مقرّبان، مرا به مجالست شما فرموده اند»[۵۶].

یکبار احمدبن ابی الحواری، عارف سوری، از راهبی مسیحی پرسید:

«محکمترین حکمی که در کتابهای مقدس خود می یابی کدام است؟» پاسخ داد: هیچ حکمی محکمتر از این نمی یابیم: «با تمام نیرو و توان آفریننده ات را دوست بدار».

برخی از زاهدان مسلمان از راهبی پرسیدند:

«چه هنگام انسان در پرستش و عبادت به حق متوجّه تر است؟، جواب داد: زمانی که عشق حق دل وی را پر کرده باشد، چه در این وقت هیچ خوشی و رغبتی برای او بالاتر از عبادات مستمر و مدام نیست».

تأثیر مسیحیت از طریق زاهدان، راهبان، و فرقه های بدعت گذار آن (نظیر مصّلین[۱۳] یا یوکیتها [۱۴]) مضاعف بود، یعنی هم جنبه زاهدانه و هم عارفانه داشت. عرفان مسیحی شرقی، بهرحال، عنصری مشرکانه در خور داشت؛ بدین معنا که سالها پیش اندیشه ها و زبان فلوطین و مکتب نو افلاطونی را جذب و اقتباس کرده بود.

ب - آیین نوافلاطونی

ارسطو، نه افلاطون، برجسته ترین چهرهٔ فلسفه اسلامی است و کمتر مسلمانی با نام فلوطین[۵۷] [۱۵]، که بیشتر به شیخ یونانی مشهور است، آشناست. امّا از آن جا که عربها، نخستین آشنایی خود با ارسطو را از راه شرحهای شارحان نوافلاطونی بر ارسطو حاصل کردند، مشربی که

۵۶. محمدبن محمد غزالی، **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیوجم، ج ۲ (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۵۷۱.

۵۷. Plotinus

نزد آنان بخوبی رنگ گرفت و از آن ملهم شدند، آیین فرفوریوس[۵۸] [۱۶] و پروکلوس[۵۹] {۱۷] بود. بدین سان، کتاب «الهیات ارسطو»[۶۰] [۱۸] که در قرن نهم میلادی به عربی ترجمه شد بواقع خلاصه آیین نوافلاطونی است.

رواست به کتابی دیگر از این مکتب عنایتی خاص مبذول گردد؛ منظور نوشته هایی است که به غلط به دیونوسیوس آریوپاگوسی[۶۱] [۱۹]، که به دست قدیس بولس[۶۲] [۲۰]، به مسیحیت گروید، منسوب می دارند. دیونوسیوس کاذب - که به احتمال راهبی سوری بوده است - از هیروتیوس[۶۳] [۲۱]، نامی بعنوان معلم خود یاد می‌کند که بنابرعقیدهٔ فروتینگهام[۶۴] [۲۲]، همان استفن بارسودیلی[۶۵] [۲۳]، است که یکی از عارفان برجسته سوری و از معاصران یعقوب سروجی (۴۵۱ تا ۵۲۱م) [۲۴]، بشمار می آمد. دیونوسیوس پاره ای از نغمه های عاشقانه اثر استفن را نقل می کند و کتاب کامل دیگری به نام «کتاب هیروتوس در اسرار خفیه ربانی»[۶۶] دارد که نسخهٔ خطی منحصر به فرد آن اکنون در موزهٔ بریتانیا موجود است. برپایه نوشته های دیونوسیوس که توسط یوحنا سکاتس[۶۷] [۲۵]، به زبان لاتین بازگردانده شد، شالودهٔ عرفان مسیحی اروپای باختری در قرون وسطی ریخته شد. البته اثر آنها را در مشرق زمین نیز نباید نادیده انگاشت، زیرا پس از پیدا شدن، بلادرنگ آنها را به زبان سریانی ترجمه کردند و تعالیم آنها بصورتی گسترده و نیرومند انتشار یافت، همان طور که از لابلای شرحهای متعدد نویسندگان سریانی برآنها، برمی آید. «شهرت دیونوسیوس، حدود سالهای ۸۵۰ میلادی از کرانهٔ دجله تا اقیانوس اطلس را فرا گرفته بود».

علاوه بر سنت ادبی، مجراهای دیگری نیز وجود داشت که از آن طریق تعالیم مربوط به فیض[۶۸] [۲۶]، اشراق[۶۹] [۲۷]، معرفت[۷۰] [۲۸]، و جذبه[۷۱] [۲۹]، انتقال یافت. در این باب بحث

---

۵۸. Porphyry

۵۹. Proclus

۶۰. Theology of Aristotle

۶۱. Dionysius the Areo pagite

۶۲. St. Paul

۶۳. Hierotheus

۶۴. Frothingham

۶۵. Stephen Bar Sudaili

۶۶. Book of Hierotheus on the Hidden Mysteries of the Divinity

۶۷. John Scotus

۶۸. emanation

۶۹. illumination

۷۰. gnosis

۷۱. ecstasy

کافی جهت اقناع خواننده سخن رانده شده است که در آن روزگار امواج اندیشه های عرفان یونانی در اوج خود بود و بآسانی ساکنان مسلمان آسیای غربی و مصر را زیر آماج خود گرفت، جایی که بار نخست بنیان عرفان[۷۲] صوفیانه در آن مکان پی افکنده شد. یکی از کسانی که در این پیشرفت سهم عمده ای داشت ذوالنّون [۳۰]، مصری بود که گویند فیلسوف و کیمیاوی بوده است - به عبارتی دیگر شاگردی از مکتب علوم یونانی به شمار می رفته است. اگر بیفزاییم که بیشتر آرای وی با آن چه، برای نمونه، در نوشته های دیونوسیوس می یابیم یکی است، بی گمان چنین استنتاج می‌کنیم که (همچون اشارات پیشین نگارنده درباب احتمال فراوان این امر) نوافلاطونیان همان رنگ گسترندهٔ عنصر عرفانی را براسلام پاشیدند که پیشر مسیحیت را با آن کاملاً رنگ آمیزی کرده بودند.

ج - آیین گنوسی[۷۳] [۳۱]

با وجود آن که شواهد چندان روشنی در دست نیست، جایگاه برجستهٔ نظریهٔ معرفت در اندیشهٔ صوفیان اوایل، از تماس آنان با آیین گنوسی حکایت دارد و شایان توجه است که گویند والدین معروف کرخی [۳۲]، که تعریف او از تصوّف یعنی «درك و دریافت حقایق الهی» را در صفحهٔ آغازین این مقدمه آوردیم، از صابئین[۷۴] [۳۳]، یعنی از مندائیان[۷۵]، بوده اند که در هامونهای بابل - سرزمین بطایح - میان بصره و واسط می زیسته اند. دیگر اولیای مسلمان «راز اسم اعظم خداوند» را آموخته بودند. آورده اند که ابراهیم ادهم [۳۴] «مردی را دید اندر بادیه و نام مهین (اسم اعظم) حق او را بیاموخت و بدان خدای را بخواند و خضر [۳۶]، را دید»[۷۶]. صوفیان پیشین واژهٔ صدیق را که به کاملان روحانی[۷۷] خود اطلاق می کردند از مانویان[۷۸] [۳۷]، وام ستاندند و در مکتبی متأخر که به دو گرایی[۷۹] مانی باز می گردد براین باورند که تکثّر پدیده ها

---

۷۲. theosophy
۷۳. Gnosticism
۷٤. Sābians
۷۵. Mandaeans
۷٦. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۰۵.
۷۷. Spiritualadepts
۷۹. dualism

* Goldziher, " Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadīṯ ", in Zeitschrift für Assyriologie, xxii, 317 ff.

زاییدهٔ آمیختن نور و ظلمت است.

«آرمان[۸۰] انسان، رهایی از شایبهٔ ظلمت است، و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که بر خودشناسی[۸۱] دست یابد»[۸۲].

روایت زیر از آیین هفتاد هزار حجاب[۸۳] [۳۸]، به نقل از درویشی رفاعی [۳۹]، و متأخر، بروشنی نشانه های آیین گنوسی را می نمایاند و چنان جالب است که توان سرباز زدن از نقل آن را درخود نمی بینم:

«میان خداوند، حقیقت واحد، و عالم جسم و ماده هفتاد هزار حجاب است. هر نَفْسی[۸۴] پیش از تولّد از درون این هفتاد هزار حجاب می گذرد. نیمهٔ درونی حجابها نور و نیمه برونی ظلمت است. نَفْس در سیر بسوی وجود از هر حجاب نوری که می گذرد یکی از صفات الهی را فرو می نهد و از هر حجاب ظلمتی که می گذرد به یکی از صفات دنیوی متّصف می شود. بدین سبب، کودك گریان به دنیا می آید، چه نَفْس [به گونه ای غریزی و علم فطری] از جدایی خود از خداوند آگاه است. کودك در خواب بدان جهت می گرید که نَفْس خاطره ای از آن چه را از دست داده به یاد می آورد. از سوی دیگر، گذر از حجابها نسیان می آورد و بهمین خاطر انسان را انسان می نامند. اکنون نَفْس، چون همیشه، تخته بند تن است و با این پرده های ضخیم از خداوند دور مانده است.

همهٔ هدف تصوف، طریقت درویشان، در حالی که هنوز نَفْس اسیر تن خاکی است، گریز از این زندان، دریدن هفتاد هزار حجاب، و بازجویی روزگار وصل به احدیت است. از لباس تنانی نباید به درآمد، تن را باید پالود و روحانی ساخت تا یاریگر نفس باشد نه مانع آن. تن چون فلزی است که برای تطهیر و تخلیص و استحاله آن به آتش نیاز است. و شیخ به مرید می گوید راز این استحاله به دست اوست. مراد می گوید و ترا در آتش شور و احساس روحی خواهیم افکند و تو پاك وپالوده برخواهی آمد!»[۸۵]

---

۸۰. ideal

۸۱. self - consciousness

۸۲- محمد اقبال لاهوری، **سیر فلسفه در ایران**، ترجمه ا. ح. آریان پور (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷) ص ۱۱۳.

۸۳. veil

۸۴. soul

۸۵. W. H. T. Gairdner, *The way of a Mohammedan Mystic*, Leipzig, 1912, PP. 9 f.

د - آیین بودا [۴۰]

پیش از فتح هند به دست مسلمانان در قرن یازدهم میلادی [قرن پنجم هجری قمری]، تعالیم بودا در شرق ایران و ماوراء النّهر نفوذی گسترده داشت. از رونق و شکوفایی معابد بودایی در بلخ، مرکز ناحیه بلخ باستان (باکتریا)[۸۶]، شهری که بخاطر اقامت تنی چند از صوفیان شهره بوده، سخنها رفته است. استاد گلدزیهر[۸۷] [۴۱]، توجه ما را به این نکتهٔ مهم جلب می کند که در افسانه های اسلامی، از صوفی معروف ابراهیم بن ادهم بمنزلهٔ امیر بلخ یاد می شود، امیری که تخت را رها کرد و به کسوت درویشیِ آواره درآمد- و این تکرار حکایتی است که درباب بودا می آورند. صوفیان، استفاده از تسبیح را از راهبان بودایی آموختند و به احتمال، بی ورود به جرکه بحثی مفصل، با اطمینان می توان گفت که طریق صوفیان، تا آن جا که به پرورش نفس[۸۸]، مراقبهٔ[۸۹] [۴۲] زاهدانه و تجرید فکری[۹۰] مربوط است، دَین بسیاری به آیین بودا دارد. امّا ویژگیهایی که این دو نظام دارند، اختلافات اساسی آن دو را تشدید می کند. [برای مثال] در باب روح چون دو قطب متمایزند. بودا به [وجود] خود چهره ای اخلاقی می بخشد، در حالی که صوفی از طریق شناخت و عشق به خدا خود را اخلاقی می سازد.

بی گمان فکر می کنم مفهوم صوفیانهٔ «فنا»[۹۱] ی [۴۳] نفس جزئی[۹۲] [۴۴] در وجود کلی[۹۳] [۴۵] خاستگاهی هندی دارد. نخستین ارائه دهندهٔ بزرگ این فکر، عارف ایرانی بایزید بسطامی [۴۶] بود که باحتمال، آن را از شیخ خود ابوعلی سِندی [۴۷] اخذ کرده است. از گفته های بایزید است که:

> «خلق را حالاتی است ولی عارف حالی ندارد زیرا رسوم خود را محو کرده و هویت خود را در هویت غیر خود فنا ساخته و آثار او در آثار غیر خود غایب گردیده است»[۹۴].

---

۸۶. Bacteria

۸۷. Goldziher

۸۸. Self - culture

۸۹. meditation

۹۰. intellectual alstraction

۹۱. passing away

۹۲. individual self

۹۳. Universal Being

۹۴. عبدالکریم بن هوازن قشیری، [الرسالة القشیریه] ترجمه رساله قشیریه. تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۱۸٤.

«حق - تعالی - سی سال آینهٔ من بود، اکنون من آینهٔ خودم،» یعنی، بنابر آن چه نویسندهٔ شرح احوال او می گوید، «آنچه من بودم نماندم، که' من' و' حق' شرک بود، چون من نماندم حق - تعالی - آینهٔ خویش است»[۹۵].

«از حق به سوی حق رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای تو، من!»[۹۶]

خواهیم دید که این مطلب از سرچشمهٔ آیین بودا نیست، بل اصل آن به باورهای وحدت وجود [۴۸] و دانتایی باز می گردد. فنا و نیروانا [۴۹] را نیز بی هیچ چون وچرایی یکی نمی دانیم. هردو اصطلاح از فنای فردیت[۹۷] حکایت دارد [فنای بنده از احساس به نَفْس خود]، لکن در حالی که نیروانا نگرشی کاملاً منفی است، فنا ملازم بقاء حیات سرمدی در خداوند است [جانب مثبت نظریه فنا]. وجْد[۹۸] [۵۰] آن صوفی که در حال جذبهٔ تأملِ در جمال ربانی[۹۹]، از خود بی خود شده، کاملاً مقابل آرامش فکری بی شور و حال ارهات [۵۱] است. بدین خاطر براین تضاد تأکید می ورزم که، به باور من، درباب تأثیر و نفوذ اندیشه بودایی برفکر اسلامی پیش از حد گزافه گفته اند. بیشترِ آن چه به آیین بودا نسبت داده شده هندی است تا خاصه بودایی؛ نظریهٔ فنای صوفیان یکی از آن موارد است. عامه مسلمانان از بوداییان بیمناك بودند و آنان را خوش نداشتند و آنان را بت پرست[۱۰۰] می انگاشتند و به احتمال زیاد در پی مراوده و آمیزش با آنان نبودند. از سوی دیگر، پیش از پیروزی مسلمانان، نزدیك به هزار سال آیین بودا در بلخ و شرق ایران نیرومند بوده، رواج عام داشته است؛ پس باید بر سیر تصوف در این نواحی تأثیر گذاشته باشد.

در حالی که فنا، به صورت وحدت وجودی خود، با نیروانا تفاوتی بنیانی دارد، از جهات دیگر چنان بهم وابسته اند که رویهم رفته نمی توان آنها را با یکدگر بی ارتباط دانست. فنا، دارای وجهی اخلاقی است: فرونشاندن آتش همهٔ خواسته ها و هوسها یا امیال و شهوات. گویند محو صفات رذیله و اعمال شرور شیطانیِ زاییدهٔ آنها، با استمرار صفات حمیده و اَفعال حسنه حاصل می آید. این بیان را با تعریف استاد ریس دیویدز[۱۰۱] [۵۲] از نیروانا مقایسه کنید:

«اطفای آتش نفس یعنی آن حالت گناه آلود و قبضه کنندهٔ عقل و قلب، که در غیر

---

۹۵. محمدبن ابراهیم عطّار، پیشین، ص ۱۸۹.

۹۶. همانجا.

۹۷. individuality

۹۸. rapture

۹۹. divine beauty

۱۰۰. idolater

۱۰۱. Professor Rhys Davids

این صورت بنا به حکم راز بزرگ کارما[۱۰۲]، علت باز پیدایی حیات خواهد بود. این عمل، همراه و دوشادوش پرورش جنبهٔ مخالف آن وجه حیوانی [عقل و قلب] صورت می گیرد و هنگام نیل به این فرونشانی، به اتمام و اکمال می رسد».

سوای آیین کارما، که با تصوف بیگانه است، چنین تعاریفی از فنا (از دیدگاه حالتی اخلاقی) و نیروانا جزء به جزء با یکدیگر می خواند و سازگاری دارد. پیگیری تطبیق بیشتر این دو مفهوم در حوصله این مقال نیست، ولی فکر می کنم شاید بتوان نتیجه گرفت که نظریهٔ فنای صوفیه تا اندازه ای از آیین بودا و وحدت وجود ایرانی - هندی تأثیر پذیرفته است.

همه پژوهشگران بی طرف، قابلیت پذیرش افکار و اندیشه های بیگانه و خارجی اسلام را باز شناخته اند و تاریخ تصوف تنها نمونه ای از این قاعدهٔ کلی است. امّا این واقعیت نباید ما را به راهی کشاند که توضیح تمامی مسئله ای را که اکنون مورد بحث است در آن آرا جست و جو کنیم، یا خودِ تصوف را با اجزای فرعی و نا مربوطی که در خلال دوران پرورش و پیشرفت آن جذب و آمیخته شده است، یکی بگیریم. حتی اگر اسلام به گونه ای معجزه آسا راههای تماس با ادیان و فلسفه های بیگانه را بسته بود، شکلی از عرفان از بطن آن بر می خاست، چه بذرهای آن از پیش در کشتزار اسلام وجود داشت. البته نمی توان نیروهای درونی مؤثر در این راستا را مجزا کرد، زیرا چنین نیروهایی در معرض قانون جاذبه روحی قرار دارد. سیل افکار نیرومند نظامهای بزرگ غیراسلامی پیش گفته، انگیزه تمایلات و گرایشهای متنوعی در اسلام شد و به گونه ای مثبت یا منفی بر تصوف اثر گذاشت. همان سان که مشاهده کرده ایم، کهنترین نوع آن به صورت شورشی زاهدانه در برابر تجمّل و مظاهر دنیوی تظاهر کرد؛ از پی آن، خردگرایی[۱۰۳] [۵۳] و شك گرایی[۱۰٤] [۵۴]، برانگیزانندهٔ ضد حرکاتی در شناخت شهودی[۱۰۵] و ایمان عاطفی[۱۰٦]، و نیز واکنشی از جانب دین یاران اهل سنت شد که بنوبهٔ خود شماری از مشتاقترین مسلمانان را بسوی مراتبی از جرگه عرفان راند.

به احتمال این پرسش پیش می آید که چگونه دینی استوار بر یکتاپرستی[۱۰۷] افراطیِ

---

۱۰۲. کارما: تولد ثانی در گردونهٔ بازپیدایی Karma. - م

۱۰۳. rationalism

۱۰٤. scepticism

۱۰۵. intuitive knowledge

۱۰٦. emotinal faith

۱۰۷. monotheism

محمدی می توانست نسبت به این آیینهای نوین، که همسخنی چندانی نیز با آن ندارد، بردباری نشان دهد؟ بظاهر، آشتی و باز پیوست شخصیت متعال خداوند [۱۰۸] با وجود ذاتی[۱۰۹] که همان حیات و روح عالم است، ناممکن می نماید. با وجود این، اسلام تصوف را پذیرفته است. صوفیان، بی آن که تکفیر[۱۱۰] و طرد شوند، با اطمینان پایگاه خویش را در دستگاه دینی اسلام استوار ساختند؛ و تذکره های اولیای مسلمان، شاهد و آینهٔ تمام نمای بی پرواترین زیاده رویهای برخاسته از اندیشه های وحدت وجود شرقی است.

بیایید لحظه ای به قرآن مجید، این محك منزّه از خطایی که هرعمل و نظر مسلمانی را باید با آن سنجید، باز گردیم. آیا درقرآن کریم جوهره ای از تصوّف یافت می شود؟قرآن مجید، آن گونه که بیشتر آورده ام، با مفهوم الله - [الله] احد[۱۱۱]، صمد[۱۱۲]، و قادر متعال[۱۱۳]، آغاز می شود که از احساس وامیال[۱۱۴]، منّزه است؛ ربّ بندگان[۱۱۵] است نه پدر فرزندان؛ داوری است که عدالت را بسختی در مورد گناهکاران جاری می سازد و سایه رحمتش[۱۱۶] را تنها برسربندگانی می گستراند که با توبه[۱۱۷] [۵۵] و فروتنی[۱۱۸] و اَعمال عبادی بی وقفه، غضب[۱۱۹] او را فرو می نشانند؛ به سخن دیگر، الله بیشتر خدای ترس است، نه خدای عشق [۵۶]. بی گمان این جنبه برجسته ترین جنبهٔ تعالیم [حضرت] محمد (ص) است؛ امّا، در حالی که حضرتش میان خداوند و جهان گردابی گذرناپذیر قرار می داد، بیاری فطرت ژرف، بین روح خود وخدا ارتباط و حیاتی بلاواسطه ای ایجاد می فرمود. در منطق احساس، تناقضی به چشم نمی خورد. حضرت محمد (ص) که نشانه هایی از عرفان را درخود داشت، خداوند را هم دور و هم نزدیك، هم فرا باشنده[۱۲۰] و هم درون باشنده[۱۲۱] حس می فرمود. خداوند از جنبهٔ اخیر روشن دارندهٔ آسمانها و زمین است [۵۷] [۱۲۲]، وجودی[۱۲۳] است که در کار جهان و روح انسان دخل و تصرف دارد.

---

۱۰۸. transcendent personality of Allah
۱۰۹. immanent Reality
۱۱۰. excommunicate
۱۱۱. The One
۱۱۲. Eternal
۱۱۳. Almighty God
۱۱۴. aspirations
۱۱۵. Lord of Slaves
۱۱۶. mercy
۱۱۷. repentance
۱۱۸. humility
۱۱۹. wrath
۱۲۰. transcendent
۱۲۱. immanent
۱۲۲. قرآن، سوره نور (۲۴) آیه ۳۵.
۱۲۳. Being

«و چون بندگان، مرا از تو پرسند، من نزدیکم...؛»[۱۲۴] [۵۸]
«و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم»[۱۲۵] [۵۹]؛ «و در زمین نشانهائی (از توانائی خدا) است که آنها یقین دارند و (همچنین) در خود شما هم نشانهایی از قدرت خدا است! آیا نمی نگرید؟ و نمی بینید؟»[۱۲۶] [۶۰]

دیر زمانی گذشت که به چشم بصیرت ننگریستند. شعور و آگاهی مسلمانان، که آکنده و معتاد به غضب دهشتناك فرا رسنده خداوندی بود، نرم نرمك و به گونه ای آزار دهنده به دریافت اهمیت آن اندیشه های آزاد کننده، بیدار شد.

آیاتی که نقل کرده ام تنها نشانه های مؤید این مفهوم نیست، و بهرحال هراندازه هم که قرآن کریم، بطور کلی، به عرفان روی خوش نشان ندهد نمی توانم به پذیرش این نظر تن در دهم که پایه ای نیز برای تفسیر عرفانی اسلام فراهم نمی سازد. صوفیانی که در قرآن مجید تعمق و تدّبر کرده اند، درست به همان شیوه ای که فیلن [۶۱] در اسفار پنجگانه [۶۲] غور کرد، به تفصیل، به چنین تفسیرهایی دست یازیده اند. امّا اگر مدافعان دین رسمی و سنتیّ، به پی نهادن نظامی از فلسفهٔ مَدْرَسی که در آن ذات الهی به احدیتی کاملاً مطلق، تغییر ناپذیر، و رسمی تنزل می یافت دست نیازیده بودند، یعنی ذات باری را اراده ای خشك و تهی از همهٔ عواطف و احساسات، قدرتی عظیم و بی حساب که هیچ آفریدهٔ بشری را توان برقراری ارتباط یا هرگونه وابستگی شخصی با او نبود جلوه نمی دادند، صوفیان درجلب توده های مسلمان متدین به سوی خویش، به موفقیت کاملی دست نمی یافتند. چنین خدایی، خدای کلام اسلامی است؛ و چنان خدایی بدیلی برای صوفیان. بدین سان، به قول استاد د. ب. مکدونالد[۱۲۷] [۶۳]، یکی از بهترین صاحب نظران این رشته، «تمامی مسلمانان متفکرِ متدین عارفند»، و می افزاید «نیز همهٔ آنان پیرو آیین وحدت وجودند، لکن برخی به این معنا توجهی ندارند».

ارتباط صوفی و اسلام، کمابیش، از همنوایی کامل با خدا و رسول تا اقرار لفظی صِرف و اعتقاد ظاهری به این باور، متغیر است. در حالی که قرآن و سنت، بطور کلی، مورد پذیرش آنهاست و آنها را محك تغییر ناپذیر حقیقت دین می شمارند، براین باورند که اقرار به این امر دلیل

---

۱۲۴. قرآن، سوره بقره (۲) آیه ۱۸۶. ۱۲۵. قرآن، سوره ق (۵۰) آیه ۱۶.
۱۲۶. قرآن، سوره الذاریات (۵۱) آیه های ۲۰ و ۲۱.
۱۲۷. D. B. Macdonald

بازشناسی هرمنبع موثق برونی بمنزلهٔ شاخص آن چه موافق شریعت یا مخالف آن است نمی شود. صوفیان برای عقاید و تعالیمِ شفاهیِ دین، ارج و ارزشی قایل نیستند. زمانی که صوفی دارای آیینی است که بی واسطه از خداوند می گیرد چرا باید به این امور عنایت کند؟ زمانی که با تعمق شورانگیز و تأمل وجدآور غرق تلاوت قرآن کریم می شود، برق معانی مستور و بیکران و بی پایانِ کلامِ مقدس، برچشم باطن او می زند. این همانی است که صوفیان آن را دریافت می خوانند، یعنی گونه ای دریافت شهودی؛ درون ریزی مرموز معرفت و حیانی الهی به قلبهای مصفاً از توبه و مالامال از اندیشهٔ خدا، و برون ریزی آن معرفت از زبان تاویلی. طبیعی است آیینهای منتج از دریافت، بطور کامل، با کلام و با یکدیگر همخوانی ندارند، لذا شرح این ناهمخوانی آسان است. نمی توان انتظار داشت که تفسیر لفظی متکلمان به همان نتایج عارفان برسد. عارفانی که مفسرجان کلام و روح معنایند؛ و اگر هردو طبقه میان خود اختلافاتی داشته باشند این خود گونه ای خواستِ رحمانی حکمت الهی است، چه مجادلهٔ کلامی آدمی را از خطای دینی مصون می دارد، در حالی که تنوع حقیقت عرفانی به درجات و شیوه های گوناگونِ تجربیات و احوال عرفانی وابسته است.

در فصل مربوط به معرفت، به تفصیل به حریم بحث نگرش صوفیان نسبت به دین مثبت [ایجابی] گام خواهم نهاد. باجمال می توان گفت که بسیاری از صوفیان مسلمانانی صالح بوده اند، برخی را بندرت می توان مسلمان خواند، وعده ای دیگر از آنان، که بیشترینهٔ صوفیانند، بطریقی در زمرهٔ مسلمانند. اوایل قرون وسطی، اسلام پدیده ای رو به رشد بود و بتدریج در اثر نفوذ و تأثیر حرکتهای متنوع، که تصوّف خود در شمار یکی از آنهاست، تحول و دگرگونی پذیرفت. تسنّن، به صورت کنونی خویش، تا حد زیادی به غزالی [۶۴]، مدیون است که خود در شمار صوفیان به حساب می آمد. تفسیر صوفیانهٔ اسلام به مدد آثار و سرمشقهای او، تا حدّی چشمگیر، با ادعاهای رقابت آمیز عقل و نقل همنوا و همراه گردیده است، امّا درست به همین دلیل برای کسانی که طالب شناخت تصوّف راستین اند، مطالعه راه و روش و آثار صوفیان اصیلتر، مفیدتر از نوشته های اوست.

با وجود آن که تعاریف بی شمار تصوف در کتابهای عربی و فارسی به لحاظ تاریخی جالب توجه است، اهمیت عمدهٔ آنها در این واقعیت نهفته که نشان می دهند تصوّف تعریف ناپذیر است. جلال الدین رومی در مثنوی، از فیلی حکایت می کند که چند هندو در اتاقی تاریک آن را به تماشا نهاده بودند که اینك اصل آن را از زبان مولانا می شنویم:

پیل اندرخانهٔ تاریك بود   عرضه را آورده بودندش هنود

ازبـرای دیـدنـش مـردم بـسـی — انـدرآن ظـلـمت همی شد هرکسی
دیـدنش باچشم چون ممکن نبود — انـدرآن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد — گفت همچون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید — آن بر او چون باد بیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود — گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست — گفت خود این پیل چون تختی بدست
همچنین هریك به جزوی که رسید — فهم آن می کرد هرجا می شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف — آن یکی دالش لقب داد این الف[۱۲۸]

کسانی که به تعریف تصوف دست می یازند چنین حالی دارند: آنان تنها می توانند در بیان آن چه احساس کرده اند بکوشند و هیچ ضابطه فهم پذیری که بتواند تمامی اختلافات جزئی احساس دینیِ شخصی و باطنی آنان را در برگیرد وجود ندارد. بهر تقدیر، از آنجا که چنین تعاریفی، به اختصار، وجوه و ویژگیهای معین تصوّف را می نمایاند، نمونه هایی چند از آنها را می توان به دست داد:

«تصوف آن است که بروی افعال می رود که جز خدای نداند و پیوسته با خدای بود چنانکه جز خدای نداند»[۱۲۹] [ابوسلیمان دارانی] [۶۵]

«تصوف همه ادب است»[۱۳۰] [ابوحفص حداد] [۶۶]

«تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی»[۱۳۱] [ابوالحسن بن سمنون بن حمزه] [۶۷]

«تصوف نه رسوم است و نه علوم، لیکن اخلاقی است؛ یعنی اگر رسم بودی به مجاهده به دست می آمدی و اگر علم بودی به تعلیم حاصل شدی؛ بلکه اخلاقی است که تَخَلّقوا بِاَخلاقِ اللّه [۶۸]، و به خُلق خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه

---

۱۲۸. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد نیکلسون (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۰). دفتر سوم، ابیات ۱۲۶۷-۱۲۵۹.

۱۲۹. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۲۸۱.

۱۳۰. **همان** ص ۳۳۹.

۱۳۱. عبدالکریم بن هوازن قشیری، **پیشین**، ص ۴۷۰.

به علوم»[۱۳۲] [ابوالحسین نوری][٦٩]
«تصوّف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلّف و سخاوت»[۱۳۳] [ابوالحسین نوری]
«تصوف آن است که مرده گرداند ترا از تو و به خود زنده گرداند »[۱۳٤]
«تصوف آن بود که اندر کَون جز بعین نقص ننگری و این دلیل بقاء صفت بود ، بل کی چشم فراز کنی از کَون و این دلیل فناء صفت بود »[۱۳۵] [۷۰]
«تصوف ضبط قواست و مراعات انفاس[۱۳٦] »[۱۳۷] [ابوبکر شبلی][۷۱]
«[شیخ را پرسیدند که تصوف چیست، گفت:] آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه برتوآید نجهی»[۱۳۸] .

بدین سان، خواننده درمی یابد که تصوف واژه ای است که معانی متباین و مختلفی را در خود گرد می آورد و برای طرح انگاره و اوصاف ممیز آن ناگزیر باید تصویری مرکب ارائه کرد که، بانحصار، هیچ نشانه ای از هریك از انواع تعاریف یاد شده در آن نیست. صوفیان یك فرقه نیستند، نظامی خشك اندیش ندارند، طریقت هایی که از آن راهها خدا را می جویند «به شمار انفاس خلایق»[۱۳۹] و بی نهایت متنوع است، هرچند می توان در تمام آنها نشانه های خویشی و پیوندی را پی جست. توصیفات چنین پدیده متغیری باید با یکدیگر تفاوت گسترده ای داشته باشد، و اثر هرمورد به گزینش مواد و رجحانِ هرجنبهٔ این کلّ چند وجهی، وابسته است. حال، جوهر تصوف

---

۱۳۲ . محمدبن ابراهیم عطار پیشین، ص ٧٤- ٤٧٣ .

۱۳۳ . همانجا .

۱۳٤ . عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ٤٢٩ .

۱۳۵ . علی ابن عثمان هجویری، کشف المحجوب، تصحیح والنتین ژوکفسکی، و با مقدمهٔ قاسم انصاری (تهران : طهوری ۱۳۵۸) ص ٤٣ .

۱۳٦ . observance of the breathe

۱۳۷ . محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ٦٣١ .

۱۳۸ . عبدالرحمن بن احمد جامی، پیشین ص ٣٤٥ .

۱۳۹ . محمدبن ابراهیم عطار، پیشین ، ص ۱۸۹ .

به بهترین وجه در نوع افراطی آن نمایان می شود که بیشتر وحدت وجودی و تأملی است تا زاهدانه و عبودی. بدین قرار، نگارنده به عمد این نوع را در آغاز آورده است. مزیت محدود ساختن این زمینه بحد کافی روشن است، هرچند قدری از تناسب آن می‌کاهد. بمنظور داوری عادلانهٔ تصوف اسلامی، باید تصویری ویژه از انواع میانه روتر آن در فصول بعد ترسیم کرد، چه اینجا بواسطه عدم مجال و تنگنای کلام، از آن در گذشته ایم.

یادداشتها

۱ - احوال جمع حال است و در لغت به معنای تحول از حالتی به حالتی دیگر آمده است و در اصطلاح سالکان،حال معنایی است که وارد قلب می شود بدون تعمد و قصد و بدون اکتساب و جلب و دفع. کلابادی گوید: «علوم الصوفية علوم الاحوال» (التعرّف،ص ۸۶)، که در **خلاصه شرح تعرف** چنین آمده است: «علم مؤمن علم احوال است و احوال مواریث اعمال است، واحوال نپاید مگر آن کسی را که اعمال او درست گشته باشد (**خلاصه شرح تعّرف**، ص ۲۴۸). «حال نزدیك قوم معینی است کی بر دل درآید بی آنك ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی، و از شادی بود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی، احوال عطا بود و مقام کسب و احوال از عین جود بود و مقامات از بذل مجهود. پیران گفته اند حال چون برقی است اگر بایستد نه حال بود حدیث نفس بود و گفته اند احوال همچون نام وی است یعنی چنانك درآید واز بشود» (**ترجمه رساله قشیریه**، ص ۹۳ - ۹۲؛ **شرح تعّرف**، ج ۳، ص ۷۱). کاشانی گوید: «بنای جملهٔ احوال عالیه بر محبت است همچنانکه بنای مقامات شریعه بر توبت می باشد و از این جهت است که محبت موهبت محض است و جمله احوال را که مبتنی برآن می باشد، مواهب خوانند». نیز گوید: «احوال مخصوص بود به متوسطان و مبتدیان را از آن نصیبی نباشد و منتهیان بسبب خروج از تحت تصرف حال از آن گذشته باشند» (**مصباح الهدایه**، ص ۴۰۴، ۴۲۵).

مولانا گوید:

حال باطن گر نمی آید بگفت — حال حاضر گویمت درطاق وجفت
صد هزار احوال آمد این چنین — باز سوی غیب رفتند ای امین
حال امروزی بدین مانند نی — همچو جو اندر روش کش بند نی

شـــادی هــر روز از نـــوع دگــر　　　فـکـرت هـر روز را دیـگـر اثـر

(مثنوی نیکلسن، دفتر۵، ص ۱۰۰۹، ابیات: ۳۶۳۸ و ۴۳ - ۳۶۴۱)

هجویری در معنی حال گوید: «و حال عبارت بوداز فضل خداوند و لطف وی بدل بنده بی تعلق مجاهدت وی بدان. از آنچه مقام از جملهٔ اعمال بود و حال از جملهٔ افضال و مقام از جملهٔ مکاسب و حال از جملهٔ مواهب، پس صاحب مقام بمجاهدت خود قایم بودو صاحب حال از خود فانی بود قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند و مشایخ - رض - اینجا مختلف اند گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند...» (کشف المحجوب، ص ۲۶ - ۲۲۵).

۲- عارف یعنی شناسنده و کسی که حضرت او را بمرتبت شهود و اسماء و صفات خود رسانیده باشد و این مقام بطریق حال و مکاشفه براو ظاهر گشته باشد نه بطریق مجرد علم و معرفت حال (فرهنگ لغات عرفانی، ص ۳۲۴).

جنید را پرسیدند عارف کیست گفت آنك از سِرّ تو سخن گوید و تو خاموش باشی. شبلی گوید: عارف را علاقت نبود و محب را گله نبود و بنده را دعوی نبود و ترسنده را قرار نبود و کس از خدای نتواند گریخت (ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۱، ۵۴۱).

و گفته اند علامت عارف آنست که از دنیا و آخرت فارغ بود (همان، ص ۵۴۵)، در متن عربی رساله قشیریه این سخن به حسین منصور نسبت داده شده است. نقل است که رویم گفت: «العارفُ مرآة مَنْ نَظَرَ فیها تجّلی له مولاه» [عارف آینه ای است که هر که در آن بنگرد سَروَرش بر وی تجلی کند] (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۷۸).

مولانا گوید:

هست زاهد را غم پایان کار　　　تاچه باشدحال او روزشمار

عارفان زاغاز گشتههوشمند　　　از غم واحوال آخر فارغند

(مثنوی نیکلسن، دفتر ۵، ابیات ۶۶- ۴۰۶۵)

۳- صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق　　　نیست فرداگفتن ازشرط طریق

تومگرخود مردصوفی نیستی　　　هست را از نسیه خیزد نیستی

(مثنوی نیکلسن، دفتر ۱، ابیات ۳۴- ۱۳۳)

ابوسعید ابوالخیر را پرسیدند از صوفی، گفت: «آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی» (اسرار التوحید، ص ۲۹۷).

روزبهان گوید: «صوفی آنست که صوف پوشد برصفا و هوا را بچشاند طعم جفا و دنیا را بیندازد از پس قفا (**سیره شیخ کبیر**، ص ۲۷۰). نوری گوید: «صوفی، هیچ در بند او نبود و او در بند هیچ نبود» و گفتار نوری موافق تعریف ابن جلّا است که گفت: «صوفی فقیری است مجرد از اسباب» (**تذکرة الاولیاء**، ص ۴۷۳، ۴۹۸)؛ نیز گفتار نوری نزدیك است به این تعریف: «صوفی آنست که نه مالك باشد نه مملوك» (**کشف المحجوب**، ص ۳۹). برای اطلاع از دیگر تعاریف «صوفی» بنگرید به: **تذکرة الاولیاء**، ص ۱۵۷، ۳۱۷، ۳۸۷، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۷۳، ۴۹۷، ۵۱۵، ۵۵۷، ۵۶۸، ۷۰۰، ۷۴۵، ۷۵۶، ۷۹۵، ۷۶۱، ۷۶۲؛ **کشف المحجوب**، ص ۲۵، ۴۲، ۴۶؛ **شرح تعّرف**، ج ۳، ص ۷۸، ۱۰۱؛ و نیز کتب **اللمع فی التصوف**، **عوارف المعارف**، **طرائق الحقایق**، **کشاف** و **مقدمهٔ ابن خلدون**.

۴- «سر چیزی بود لطیف اندر قالب همچون روح و اصلهای ایشان واجب کند که آن محل مشاهده است چنانك روح محل محبت بود و دلها جای معرفت بود.»؛ وگفته اند: «اسرار آزادند از بندگی اغیار از آثار [و اطلال] و سرّ اطلاق کنند برآنچه پوشیده بود میان بنده و حق تعالی اندر احوال و برین حمل کنند قول آنك گوید اسرار بکراست و اندیشهٔ کس بدان نرسد»؛ و باز نقل است که «دل آزادگان گور رازهاست» [این سخن از یوسف بن حسین رازی است: قلوب الرجال قبور الاسرار (**اللمع**، ص ۲۳۲)] (**ترجمهٔ رساله قشیریه**، ص ۵ - ۱۳۴).

لاهیجی گوید: «سّر را از آن جهت سّر گویند که غیر از ارباب قلوب ادراك اسرار نتوانند کرد» (**شرح گلشن راز**، ص ۳۵۱).

۵- تئودور نولدکه [Theodor Nöldeke] (۱۹۳۰ - ۱۸۳۶ م) خاورشناس آلمانی. تألیفات مشهور او «**تاریخ قرآن**» و «**حماسه ملی ایران**» است. در مورد شاهنامه و دیگر اشعار رزمی و همچنین در زمینهٔ تاریخ ایران و اسلام تحقیقات بسیاری کرده است (**فرهنگ فارسی معین**، ج ۶، ص ۵۹ - ۲۱۵۸).

۶- «هُدَی اللّهِ یَهْدی بِهِ مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُضْلِلِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ». [این است رهنمونی خداوند که راهنمایی می‌کند هرکس را که بخواهد و هر کس که خدا او را بی راه کرد، او را راهنمایی نیست] (سورهٔ زمر (۳۹) بخشی از آیهٔ ۲۴).

۷- «لا رُهْبانیَّة فی الْاسْلام» [در اسلام گوشه نشینی و زهد ورزی هیچ نیست] (**فیه مافیه**، ص ۵۹، ۸۶، ۲۸۳) و با اختلاف عبارت: «لا رُهبانیة وَ لاتَبَتُّلَ فی الْاِسْلام» (**نهایه ابن اثیر**، ج ۱، ص ۵۹). خداوند در مورد پیروان مسیح گوید: «وَ رُهْبانیةً اِبْتَدَعُوها ماکَتَبْناها عَلَیْهِم...» [از خودشان رهبانیت (دیر نشینی و دوری از زن گرفتن) در آوردند، ما آن احکام را بر پیروان مسیح ننوشتیم] (سورهٔ

حدید (۵۷) بخشی از آیهٔ ۲۷).

مولانا در مجلد ششم مثنوی در حکایت «مناظرهٔ مرغ با صیاد» گوید:

مرغ گفتش خواجه درخلوت مایست — دین احمد را ترهب نیک نیست

از ترهب نهی فرمود آن رسول — بدعتی چون برگرفتی ای فضول

(مثنوی نیکلسن، دفتر ۶، ابیات ۷۹ - ۴۷۸).

نیز بنگرید به: سعدی، **گلستان**، به کوشش نورالله یزدانپرست. تهران : دانش ، ۱۳۴۸ ، ص ۱۵۰.

۸- فرقه ای از مسلمانان که در زمان خلافت معاویه پیدا شدند (فعالیت : سالهای ۱۵۳ - ۵۰ هـ / ۷۷۰ - ۶۷۰ م) و معتقد بودند که تمام مردم هرگاه بظاهر به اسلام اقرار کنند، مؤمن هستند و ارتکاب گناه به ایمان ضرر نمی رساند. هیچ کس حق ندارد در دنیا درباب جهنمی بودن مرتکبان گناه کبیره حکم کند؛ و باید این حکم را به روز قیامت موکول کرد. این تأخیر حکم را «ارجاء» نامیدند که مأخوذ است از آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ توبه: «وَ آخَرُونَ مُرجَونَ لِاَمرِاللّٰه اِمّا یُعَذِّبُهُمْ وَ اِمّا یَتُوبُ عَلَیْهِم وَ اللّٰهُ عَلیم حَکیم» [و گروهی دیگر از ایشان واگذار به فرمان خدا شده اند که یا آنها عذاب کند یا توبه شان را بپذیرد وخداوند دانا و راست دانش است]. این فرقه درحقیقت یاران معاویه و طرفداران حکومت آل ابوسفیان بودند که به مناسبت حملات شیعیان و خوارج بر بنی امیّه پیدا شدند. مرجئه خود به پنج فرقه تقسیم می شوند: یونسیّه، غسانیّه، ثوبانیّه، ثومنیّه و مریسیّه.

کوتاه سخن، مرجئه مسئلهٔ آزادی اراده را که یکی از پیچیده ترین مسائل فلسفی است مطرح می کنند و در میان می نهند (**فرهنگ معارف اسلامی**، ج ۴، ص ۲۰۶؛ **آداب المریدین**، ص ۳۶۹ و ۳۷۰؛ **تصوف و ادبیات تصوف برتلس**، ص ۱۵؛ **توضیح الملل**، ج ۱، ص ۱۷۹؛ **الملل والنحل**، ج ۱، ص ۱۳۹؛ **الفرق بین الفرق**، ص ۲۵ و **تاریخ ادبیات در ایران صفا**، ج ۱، ص ۵۱ - ۵۰، ۵۴، ۵۸، ۸۵).

۹- قدریّه کسانی را گویند که امور و اتفاقات و افعال را، تابع قدرت الهی می دانند و گویند آنچه مقّدر است کائن و باشنده است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد؛ زیرا آنچه باید به وقوع بپوندد در عالم نفس بکلّی معین شده است. طایفه ای از متکلمان (معتزله) هم می گویند خیر و شّر تابع قدر است، به عبارت دیگر قدری مذهب همان جبری مذهب است این تعلیمات را «معبد جُهَنی» و «غیلان دمشقی» رواج دادند. متعصبان در مخالفت با قدریّه به احادیثی از قبیل «القدریّةُ مجوسُ هٰذِه الاُمّة» و «القدریّة خُصَماءُاللّه» استناد می کرده اند که جعلی بودن آنها بدیهی است (**فرهنگ معارف اسلامی**، ج

۳، ص ۵۰۱). شیخ محمود شبستری در **گلشن راز** به همین حدیث نظر دارد که می‌گوید:

هر آنکس را که مذهب غیر جبراست نبی فرموده کاو مانند گبر است

اگر حدیث صحیح باشد متوجه برخی از متعزله است که مانند ثنویّه برای تکوین افعال دو مبدأ قائلند و معتقدند که مجموع دو قدرت یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند سبب تام وجود فعل می‌شود. برای اطلاع بیشتر، نیز بنگرید به بحث مستوفای استاد جلال همایی در **مصباح الهدایه**، پانویس شمارهٔ ۱، ص ۳۴ - ۳۰؛ **تاریخ ادبیات در ایران** صفا، ج ۱، ص ۵۳ - ۵۲، ۶۰، ۹۰، ۲۳۴).

۱۰- جبریّه مقابل قدریّه اند و فرقه ای بزرگ هستند که به فرق و شعب مختلف منشعب شده اند. جبر عبارت از نفی فعل ازعبد و اضافه آن به رب است. گروهی از جبریّه گویند هیچ فعلی از جانب بنده صادر نمی شود و اساساً بنده برفعل قدرت ندارد. برخی دیگر که معتدلتر هستند برای بنده قدرت غیر مؤثری قائلند (**فرهنگ معارف اسلامی**، ج ۲، ص ۱۷۳ به نقل از: **ملل و نحل** شهرستانی، ص ۸ - ۳۷). لازم به تذکر است که جبریه منکر ارادهٔ آزاد بشر بودند. طبق تعلیمات آنها هرعملی را ارادهٔ خداوندی انجام می دهد و انسان تنهااین استعداد را دارد که آن اراده را جامهٔ عمل بپوشاند. گروههایی ازاین فرقه حتی گامی فراتر نهاده اند و چنین می پنداشته اند که ارادهٔ انسان هیچ‌گونه ارزشی ندارد و بدین ترتیب تعلیمات آنها مغایر با **قرآن** بود زیرا با وجودی که در کتاب آسمانی تقدیر مقامی شامخ دارد ولی هیچ‌گاه چنین اعتقاد اکیدی نسبت به تقدیر و سرنوشت تعلیم داده نمی شود (**تصوف وادبیات تصوف** برتلس، ص ۱۵).

جبریه در معتقدات خود به آیات مختلفه و بویژه به «مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ و لٰکن اللّه رَمیٰ» استناد می‌کنند (سورهٔ انفاق (۸) آیهٔ ۱۷). و این رباعی که آخرین سرودهٔ خیام است نمودار تام اندیشهٔ جبریّه است:

در رهگذرم هزار جا دام نهی گویی که بگیرمت اگر گام نهی
یکذرّه جهان زحکم توخالی‌نیست حکمم توکنی و عاصیم نام نهی؟!

(**چهار مقالهٔ** عروضی، تعلیقات علاّمه قزوینی)

۱۱- معتزله گروهی از فرق اسلامی اند که در عصر بنی امیّه ظهور کردند و تا چند قرن در تمدن اسلامی تأثیر داشتند. مؤسس این فرقه، واصل بن عطا، شاگرد حسن بصری است که از مجلس وی اعتزال گزید. وی به کمك عمروبن عبید این فرقه را پدید آورد. پیرامون این مکتب را در فارسی «عدلی مذهب» نیز می‌گفتند. ظهور این فرقه در تمدن اسلامی باعث ایجاد نهضت و تحویل فکری بزرگی گردید و مسلمین را با علوم و فلسفه آشنا کرد؛ بهمین جهت مورد بغض وکینهٔ شدید محدثین و اشاعره

واقع شدند. واصل صاحب گناه کبیره را نه مؤمن می داند و نه کافر، بلکه بین بین داند. اصول عقاید معتزله عبارت است از: ۱- قول به «المنزلةُ بین المنزلتین» ۲- قول به توحید ۳- قول به عدل ۴- قول به وعد و وعید ۵- قول به امر به معروف و نهی از منکر (**فرهنگ معارف اسلامی**، ج ۴، ص ۲۸۶؛ **فرهنگ فارسی معین**، ج ۶، ص ۱۹۹۴؛ **تاریخ ادبیات در ایران صفا**، ص ۴۲، ۵۹، ۵۳، ۶۰، ۸۳، ۹۰، ۱۸۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۴ - ۲۳۸، ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۲ - ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۲۱ - ۳۱۹، ۳۲۸، ۳۴۹، ۳۹۱، ۴۸۷).

معتزله برخلاف اشاعره معتقدند که قدرت و ارادهٔ خدا درمورد افعال اختیاری بشر بهیچوجه مؤثر نیست بلکه تنها نیروی توانایی و خواست بشر موجد و خالق افعال ارادی اوست، هم درفعال مباشر و هم در افعال تولیدی، برخی از معتزله گویند که مجموع دو قدرت یعنی قدرت بشر و قدرت خداوند بشر سبب تام وجود فعل می شود و هریك از این دو قدرت به تنهایی سبب ناقص فعال است (**مصباح الهدایه**، ص ۳۱، پانویس ۱).

۱۲ - اشاعره پیروان ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (متوفی ۳۳۴ هـ) هستند. بهعقیدهٔ وی ایمان تصدیق قلبی است و قول به زبان و عمل به ارکان از فروع آن است. به اعتقاد اشاعره امامت باتفاق و اختیار - نه به نص و تعیین - ثابت می شود و به این ترتیب وی طریقهٔ اهل سنت را تأیید می کند. راجع به قرآن، اشعریه برخلاف معتزله معتقد به قدم آن هستند. ابوالحسن اشعری و پیروان او می گویند که قدرت وارادهٔ انسانی مطلقاً در وجود افعال ارادی او مؤثر نیست و این که می بینم افعال ما مسبوق به قدرت و ارادهٔ ماست و فعل بعد از خواستن و توانستن وجود می گیرد نه از این جهت است که ارادهٔ ما در وجود فعل مؤثر باشد، بلکه فعل مخلوق خداست و «عادةُ اللّه» براین جاری شده است که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و ارادهٔ ایشان خلق و ایجاد کند (**فرهنگ فارسی معین**، ج ۵، ص ۱۵۲).

اشاعره می گویند خداوند بندگان خود را تکلیف می‌کند و ثواب و عقاب برای این است که مملوك اویند و مالك در مملوك خود هرنوع تصرفی کند، کسی را حق چون و چرا نیست.و عقل بشر از درك حکم و مصالح افعال الهی قاصر است (**مصباح الهدایه**، ص ۳۱، پانویس شمارهٔ ۱). برای اطلاع بیشتر بنگرید به: **غزالی نامه** استاد جلال همایی؛ **تاریخ ادبیات در ایران صفا** ج۱، ص ۵۶، ۶۰- ۵۸، ۲۴۶ - ۲۴۰، ۷۹ - ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۷۷.

۱۳ - مُصَلّین از جمله فرق مسیحی هستند که راه ریشه‌کن کردن گناه و رسیدن انسان به اوج کمال روحانی را در گزاردن نمازهای متصله می دانند. این فرقه از ابتدای نیمه دوم قرن چهارم میلادی تا

قرن ششم به نشر عقاید خود پرداختند.

۱۴- یوکیتها یکی از فرق مسیحی هستند که عقیده داشتند دعای دائم تنهاراه نجات و رستگاری است. این فرقه و نیز مَصلّین از جهت قیاس و تطبیق با «خوارج» در اسلام سنجیده می شوند و از دیدگاه مسیحیان کافر به شمار می آیند.

۱۵- فلوطین فیلسوف مکتب نوافلاطونی (۲۷۰ - ۲۰۴ م) است که در روم متولد شد و در مصر اقامت گزید و در اسکندریه به درک محضر امونیوس ساکاس نایل آمد و از فلسفه وعرفان بهره مند شد. وی خواهان آشنایی با حکمت ایرانیان و هندوان گردید. وی در عصر شاپوربن اردشیر ساسانی به ایران آمد و در بازگشت در روم به تعلیم و ارشاد پرداخت. مریدانش برای وی کشف و کرامت قایل بودند. فلوطین هرگز از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی سخن به میان نیاورد. از گفتن روز و ماه تولدش - که می خواستند برایش جشن بگیرند - خودداری می‌کرد. وقتی می خواستند شمایل وی را تصویر کنند، گفت: تن اصلی چه شرافت دارد که بدل هم برای آن بطلبیم. فلوطین تا دیرگاهی به تدریس و تعلیم شفاهی اکتفا می‌کرد و عاقبت به اصرار شاگردان خویش، فلسفهٔ خود را در ۵۴ رساله به تحریر آورد و فرفوریوس، صاحب رسالهٔ «ایساغوجی» که از مریدان خاص وی بود رسالات او را در شش مجلد، هریك مشتمل بر نُه رساله، مرتب کرد که به «رسالات نُه‌گانه» شهرت یافت. فلسفهٔ فلوطین وحدت وجودی است یعنی حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می شمارد، موجودات را تراوش و فیضان مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می پندارد که در قوس نزول، عوالم روحانی و جسمانی را ادراك می‌کند (**فرهنگ فارسی معین**، ج ۶، ص ۱۳۷۷).

فلوطین با سه عقیدهٔ معروف مادیت، شکاکیت و ثنویت مبارزه کرده است و به عقیدهٔ او واقعیت امری معنوی و روحانی است نه مادی و این واقعیت شناختنی است و شك نکردنی و یگانه است نه دوگانه. او به سه جوهر یا سه اقنوم معتقد است: خدایا احد، روح یا عقل، و نفس. فلسفهٔ اخلاقی او بر پایهٔ رهایی نفس جزئی از قید عالم ماده و صعود او به عالم عقل و اتحاد او با عالم احدیّت است. او یکی از صاحب نظران بزرگ دنیای قدیم است. قدرت وی در آمیختن فلسفهٔ افلاطون و ارسطو با فلسفهٔ رواقیان است. او از این سه جریان فکری فلسفهٔ نوی پدید آورده که از مهمترین فلسفه های جهان است و به فلسفهٔ نوافلاطونی، که رنگ عرفانی و دینی هم دارد، معروف شده است. تأثیر وی در افکار فلاسفهٔ اسلامی از تأثیر ارسطو کمتر نبوده است (نقل به اختصار از **دایرةالمعارف فارسی مصاحب**).

۱۶- فیلسوف معروف نوافلاطونی (۳۰۴ - ۲۳۲ یا ۲۳۳ م) و شاگرد فلوطین که در فلسفه

ذکایی تمام داشت و در فهم سخنان ارسطو برتر از دیگران بود. در فلسطین یا در صور متولد شد و در ۲۶۴ به رم رفت و تا آخر عمر در آنجا میزیست. آثار فلوطین، کتاب بطلیموس درموسیقی، و کتاب قاطیغوریاس ارسطو را شرح کرد و زندگینامه ای از فیثاغورس و فلوطین نوشت. آثار وی در نقل فلسفهٔ یونان در میان مسلمانان تأثیر بسیار داشته است. از آثار یونانی موجود وی فقط یکی هست که ترجمهٔ کامل آن به زبان عربی نیز در دست است، و آن کتاب **ایساگوگه** است، که ایساغوجی صورت معرب نام آن میباشد. این کتاب در ممالك اسلامی و نیز صورت یونانی و ترجمهٔ لاتینی آن رواج بسیار یافت. کتاب «**مدخل برقیاسات حملیه**» اثری دیگر از اوست که ابوعثمان دمشقی آن را به عربی ترجمه کرده است (**فرهنگ فارسی معین**، ج ۶، ص ۱۳۴۲؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۱۷. در مآخذ اسلامی برقلس، فیلسوف نوافلاطونی و از ریاضیون و منجمین (حدود ۴۸۵ - ۴۱۰ م). او در قسطنطنیه متولد شد، امّا در لوقیه [لوکیا، لیسی] پرورش یافت. وی در اسکندریه و آتن تحصیل کرد و در مجالس درس اریون و لئوناس و هرون شرکت کرد. در آتن از استاد خود سیریانوس و جانشین پلوتارك استفاضه کرد و درسن ۴۰ سالگی به ریاست حوزهٔ درس سیریانوس برگزیده شد و ۳۰ سال در این مقام بود. تعلیمات او یك نوع طریقهٔ تصوف است که تحت تأثیر عقاید کلدانی است. وی معتقد است که انسان از طریق عشق و عمل به حقیقت وایمان با خدا وحدت می یابد. از تألیفات او شرح معروف «طیماوس» (رسالهٔ افلاطون) و شرح بر «مانیدس» (رسالهٔ افلاطون) و شروح مهندسان قدیم است. پروکلوس شروح فروان برآثار هزیود، افلاطون، ارسطو، و برکتاب **اصول هندسهٔ** اقلیدس و **کتاب الاربعه** بطلمیوس نوشته است. قطعاتی از تألیفات وی را ویکتور کوزن طی سالهای ۲۷ - ۱۸۱۹ م نشر داده است (**لغت نامه دهخدا**، پ - پلاته، ص ۲ - ۲۶۱؛ **فرهنگ فارسی معین**، ج ۱، ص ۵۷ - ۲۵۶؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۱۸ - الهیات ارسطو در کتاب **ما بعدالطبیعه** مطرح شده که نمونهٔ کاملی است از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث درنظریات حکما مطالب ما بعدالطبیعه را الهیات ارسطو یا حکمت اولی خوانده اند. ارسطو در تعریف الهیات یا حکمت اولی گوید: «علم به وجود از حیث این که وجود است، یعنی نه علم به این وجود یا آن وجود، یا فلان وجود، بلکه علم به وجود بطور مطلق و علم به حقیقت وجود و مبادی و علل واحوال واوصاف اصلی آن». (**سیر حکمت در اروپا**، ص ۴۲).

۱۹ - قرن اول بعد از میلاد، از اعضای محکمهٔ آریاپاگوس، که به وسیلهٔ بولس حواری به مسیحیت گروید. برطبق روایات، از شهدای مسیحی و نخستین اسقف آتن بود. گاهی او را با قدیس دنی اشتباه کرده اند. در قرون وسطی بعضی از آثار فلسفی به او نسبت داده می شد، ولی این آثار (بزبان

یونانی) در اواخر قرن پنج میلادی یا اوایل قرن شش میلادی احتمالاً در فلسطین نوشته شده است و نویسندهٔ آنها امروز یونوسیوس کاذب خوانده می شود. به هرحال آثار مذکور در رشد فلسفهٔ مدرسی نفوذ پایداری داشته است (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۲۰- بولس حواری یا بولس رسول یا قدیس بولس که به فرانسه سن پُل و به انگلیسی سنت پُل نامند، در گذشتهٔ سال ۶۷ بعد از میلاد، رسول امتها، یکی از بارزترین شخصیتهای تاریخ مسیحیت است. وی از یهودیان اتباع روم و نام اصلی وی شاؤل بود، و شغل خیمه دوزی داشت. در اورشلیم تحصیل کرد، و در یهودیت سخت متعصب بود. مآخذ عمدهٔ زندگی او کتاب اعمال رسولان و رسالت منتسب باو است. این رسالات، که بعضی از آنها بیگمان توسط وی نوشته شده و برخی به عقیدهٔ گروهی از محققین بزمان متأخرتری تعلق دارد، از شاهکارهای ادبیات جهان و در عین حال مأخذ بسیاری از عقاید مسیحیت اند. نخستین تماس بولس با مسیحیان هنگام شهادت قدیس استفانوس بود. اندکی بعد (سال ۳۵ بعد از میلاد؟) هنگامی که برای یاری به سرکوبی مسحیان عازم دمشق بود، نوری خیره کننده بر او تابید، و ندائی شنید که «چرا بر من جفا میکنی؟» بدین سان، بولس به مسیحیت گروید. نامش را از شاؤل به بولس برگردانید، و همراه چند تن دیگر از رسولان مسیح، برای ترویج مسیحیت به شرق نزدیك و سرزمینهای یونانی سفر کرد. در اورشلیم به اتهام تحریك مردم به اغتشاش توقیف شد (۵۷ بعد از میلاد)، دو سال محبوس بود، و سپس به رم فرستاده شد، و در آنجا نیز زندانی گردید (۲- ۶۰ میلاد)، و سپس از کلیهٔ اتهامات تبرئه گشت. ظاهراً در دورهٔ نرون به قتل رسید؛ به نقل روایات، در همان روز شهادت پطرس سرش را از تن جدا کردند.

رسالات منسوب به او عبارتند از رساله ای به **افسوسیان**، دو رساله به **تالونیکیان**؛ رساله ای به **تیطس**؛ دو رساله به **تیموثاوس**؛ رساله ای به **عبرانیان**؛ رساله ای به **غلاطیان**؛ رساله ای به **فلیمون**؛ رساله ای به **فیلیپیان**؛ دو رساله به **کورنتیان**؛ و رساله ای به **کولسیان** (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۲۱- با وجود جستجوی زیاد، متأسفانه اطلاعاتی در مورد هیروتیوس Hierotheus بدست نیامد. شاید وی همان معلم دیونوسیوس کاذب باشد که در باب عدم علم خالق به جزئیات معتقد بود که علم خداوند بر جزئیات تعلق نمی‌گیرد و اعتقادات معتزله دربارهٔ عدم علم خداوند به جزئیات از این جا سرچشمه می‌گیرد که در تمدن اسلامی باعث تکفیر آنان شد. وی در قرن پنجم میلادی می زیست (**تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، ص ۱۵۸).

۲۲- با وجود بررسی های مختلف وجست وجوی منابع در دسترس، اطلاعاتی دربارهٔ فروتینگهام Frothingham فراچنگ نیامد.

۲۳- وی در نیمهٔ دوم قرن پنجم میلادی در شهر رها به دنیا آمد. در جوانی به مصر رفت و از راهبی به نام یوحنا (اسکاتس) عقاید اساسی وحدت وجود را دریافت و به موطن خود بازگشت و به شرح انجیل پرداخت. در ابتدا منکر عذاب جهنم و آتش گردید و گفت گناهکاران بعد از تطهیر به بهشت خواهند رفت. با ابراز این نظر وی را ملحد شمردند و از رها تبعید کردند. پس از آن به بیت المقدس پناه برد و رسایل ناقص دیونوسیوس را جمع آوری کرد و به او نسبت داد. وی آرای خود را به نام استاد خویش هیروتیوس تألیف و منتشر کرد(**اسلام و تصوف**، ص ۱۶، پانویس شمارهٔ ۱).

۲۴- یکی از مشاهیر ادب سریانی است که به سال ۴۵۱ میلادی در سروج (قریه ای در کنار فرات و غرب حران) به دنیا آمد. در رها تحصیل کرد و به وفور علم و کثرت فصاحت شهرت یافت و در سلك ارباب کلیسا درآمد و در زادگاه خویش به خدمت مشغول شد. بعدها اسقف بطنان گردید و به سال ۵۲۱ میلادی در هفتاد سالگی بدرود حیات گفت. (**اسلام و تصوف**، ص ۱۷، پانویس شمارهٔ ۱).

۲۵- راهبی که به وحدت وجود معتقد بود و اتفان [استفن، اصطفن] بارسدیلی نظریات او را برگرفت و رواج داد. او در ابتدای قرن نهم میلادی در اسکاتلند متولد شد و در حدود سال ۸۸۰ میلادی بدرود حیات گفت. در منازعات و مجادلات دینی زمان خود مؤثر بوده است (**اسلام و تصوف**، ص ۱۷، پانویس شماره ۱).

۲۶- فیض در لغت به معنی لبالب شدن و باران زیاد است و در اصطلاح ارباب معرفت امری است در قلب به طریق الهام که بی زحمت کسب است و اطلاق بر فعل فاعلی شود که فعلش همیشگی بود و بلاعوض و بدون غرض باشد، از این جهت حق را مبدأ فیاض گویند (**فرهنگ معارف اسلامی**، ج ۳، ص ۴۷۶). لاهیجی گوید: «فیض تجلّی رحمانی علی الدوام بر موجودات فایض است و اشیا آناً فآناً از مقتضای امکانیت ذاتی نیست می شوند و به فیض تجلّی حق هست می گردند و سرعت تجدد فیض رحمانی به نوعی است که رفتن و آمدن آن را نمی توان ادراك کرد، بلکه آمدنش عین رفتن است و رفتنش عین آمدن (**شرح گلشن راز**، ص ۱۷ - ۱۶). به سخن قطب الدین شیرازی فیض خداوند ابدی است زیرا فاعل فیض نه تغییر پذیر است و نه قابل انعدام، «چه گویی درباب نیر و شعاع آن که انعکاس شعاع از دوام نیر نیز حاکی است و دوام نیر دوام شعاع را ایجاد می کند.» (**شرح حکمة الاشراق**، ص ۴۰۹).

۲۷- اشراق در لغت به معنی روشن کردن و در اصطلاح حکما نام مکتبی است ذوقی که پیروان آن قطع نظر از اعتماد داشتن به شریعتی خاص اهل ریاضت و مجاهده اند. بنیانگذار این مکتب شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۸۱- ۵۴۵ هـ) است. شیخ شهاب الدین دربارهٔ حکمت اشراق که حکمتی است براساس ذوق و کشف و شهود، و نه بربنای برهان و استدلال، می گوید: «من مسائل حکمت ذوق را

از راه یافت و کشف وشهود بدست آوردم و سپس در جستجوی برهان و دلیل برآمدم نه برعکس، در حالی که در فلسفهٔ بحثی (فلسفهٔ مشاء منظور است) نخست مبنای آن استدلال است بدون آن که مسائل و مباحث آن محقق شده باشد؛ در حالی که در حکمت ذوقی (اشراق) نخست دل می پذیرد و آن را باور می‌کند و سپس به دنبال برهان می رود. من خود آنچه را یافته ام باور دارم و برای خود نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامت کرده ام در مقام تعلیم و آموزندگی می باشد» (حکمة الاشراق، مقدمه، ص ۷).

علامه قطب الدین شیرازی می‌گوید: «فلسفهٔ مشرق همان فلسفهٔ اشراق است و تکیهٔ حکمای قدیم ایران نیز بر ذوق و کشف بوده است و سهروردی که احیا کنندهٔ حکمت مشرق زمین است از همین وجه حکمت خود را حکمت اشراق نام نهاده است (شرح حکمة الاشراق، ص ۹).

۲۸- معرفت در لغت به معنی شناسایی است و در اصطلاح صوفیان علمی است که مسبوق به فکر باشد و قابل شك نباشد. شبلی گوید: «معرفت دوام حیرت است و حقیقت معرفت عجز از معرفت است». حضرت علی علیه السلام فرماید: «عَرَفْتُ اللّهَ بِاللّهِ وَ عَرَفْتُ مادُونَ اللّه بِنُورِاللّه» [خدا را به خدا شناختم و جز او را به نور او] (شرح تعرّف، ج ۳، ص ۴۳ - ۱۳۸؛ کشف المحجوب، ص ۳۴۳).

ذوالنون مصری گفت: «معرفت بر سه وجه است، یکی معرفت توحید واین عامهٔ مؤمنان راست. دوم معرفت حجت و بیان است واین حکما و بلغا و علما راست سوم معرفت صفات وحدانیت است و این اهل ولایت الله راست. آن جماعتی که شاهد حقند بدلهای خویش تا حق تعالی برایشان ظاهر می‌گرداند آنچ بر هیچ کس از عالمیان ظاهر نگرداند». و باز گفت: «حقیقت معرفت اطلاع حق است براسرار بدانچ لطایف انوار معرفت بدان نپیوندد، یعنی هم به نور آفتاب آفتاب را توان دید». از همین روی است که «آنك عارف تراست بخدای تحیر او در خدا سخت تر است و بیشتر از جهت آنك هرکه به آفتاب نزدیکتر بود در آفتاب متحیرتر بود تا بجایی رسد که او او نبود...» این منقولات نشان می دهد که آنچه صوفیان «معرفت» می خوانند چیزی است که مشابه با «گنوس» در آیین هلنیستی است و آن عبارت از تجربهٔ سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنی خداوند منّور گردیده است (تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ص ۲۲-۲۱).

۲۹- جذبه عبارت از تقرب بنده است به مقتضای عنایت خداوند که در طی منازل بسوی حق بدون رنج و سعی خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است و یا عبارت از نزدیك گردانیدن حق است مر بنده را به عنایت ازلیت خود و مهیا کردن او را برای وصول به حقیقت بدون زحمت و کوشش. آنچه از طرف حق است نامش جذبه است و آنچه از طرف بنده است نامش میل و اراده و

محبت و عشق است، توجه بنده هرچند زیاد شود نامش دیگر می‌گردد تا بجائی رسد که سالك به یکبار ترك همه چیز کند و روی به خدا آرد، یعنی از همه چیز بگذرد، یك قبله ای شود و هرچه جز حق است فراموش کند (**فرهنگ عرفانی**، ص ۱۵۲).

به سخن روز بهان بقلی، «حقیقت جذبه ظهور لوایح تجلی است در عین ارواح تاطیران کند بجناح اشتیاق : بمعادن حقایق» (**شرح شطحیات**، ص ۶۲۱). خواجه عبدالله گوید : «جوانمرد در این جذبهٔ الهی مسافت همه عمر باز برد که گفته اند : جَذْبَهٔ مِن الحَقِ توازی عَمَل الثقَلین». (**کشف الاسرار**، ج ۳، ص ۲۷۹). و اسفراینی در این باب افزاید : «جذبهٔ از جذبات حضرت الوهیت درآید و بنده را بیك طرفة العین از مقام بُعد بمقام قُرب رساند و جذبه مِن جَذَبات الحَق تَوازی عَمَل الثقَلین بدین معنی باشد، یعنی بعمل ثقلین بدین مقام نتوان رسید» (**کاشف الاسرار**، ص ۳۸، ۱۲۰). محمد طبسی باختصار گوید : «جذبه تقرب عبدست به حضرت حق به مقتضی عنایت الهی و مهیا گردانیدن مجموع مایحتاج بنده در طی منازل و قطع مراحل بی کلفت و سعی» (**شناخت شاخص های عرفانی، رسالهٔ اصطلاحات مولانا محمد طبسی**، ص ۹۹).

۳۰- ابوالفیض ثوبان بن ابراهیم و بقولی فیض بن ابراهیم (حدود ۲۴۵ - ۱۸۰ هـ) زاهد و عارف و از مشایخ عرفای بزرگ سدهٔ سوم هجری است. در اخیم (در مصر علیا) بدنیا آمد. پدرش از مردم نوبه بود و خود او مولی [= بندهٔ آزاد شده] به شما می آمد. او به مکه و دمشق سفر کرد. مخلوق بودن **قرآن** را قبول نداشت و به همین جهت متعزله با وی خصومت داشتند. در اواخر عمر از جانب یك فقیه مالکی، موسوم به عبدالله ابن عبدالحکم به سبب تعلیم عقاید خویش، متهم به زندقه شد و در بغداد محبوس گردید، امّا متوکل خلیفه او را نزد خود خواست و سخنانش بشنید و آزادش کرد. ذوالنون به مصر بازگشت و در جیزه وفات یافت.

تعالیم و عقاید او را صوفیه بعد از او خاصه حارث محاسبی تبیین و تقریر کرده اند. وی از قدیمترین کسانی بود که درباب مقامات و احوال سخن گفت. همچنین، قول وی در باب معرفت وحُب اهمیت دارد؛ وی معرفت را عبارت از «شناخت اوصاف احدیت» می خواند، وحُب را عبارت می دانست از اینکه انسان آنچه را خداوند دوست می دارد دوست بدارد و آنچه را خداوند دشمن می دارد وی نیز دشمن بدارد (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

در **مثنوی** مولوی و منظومه های سنائی و عطار و **تذکرة الاولیاء** و **رسالهٔ قشیریه** و **نفحات الانس** جامی و سایر کتب عرفانی دیگر اعم از نظم و نثر اقوالی و حکایاتی از او آورده اند.

۳۱- آیین گنوسی یا گنوستیسیسم [مشتق از کلمه یونانی گنوسیس به معنی معرفت و

شناخت] عنوان مجموعه ای از ادیان و مذاهب و نحله های دینی است که از قرن اول قبل از میلاد تا قرن سوم بعد از میلاد در فلسطین و سوریه و بین النهرین و مصر وجود داشته است. در همهٔ این فرق نوعی معرفت باطنی و روحانی و فوق طبیعی - که می توان از آن به کشف و اشراق و شهود تعبیر کرد - مایهٔ نجات و رستگاری انسان شناخته شده است. از صفات عام این آیین اعتقاد به دو مبدأ خیر و شّر، یا اعتقاد به ثنویت و دوگانگی است. این اعتقاد برپایهٔ این اصل است که این جهانِ پر از شر و فساد و زشتی و پلیدی نمی تواند ساخته و پرداختهٔ خدای واحدی که مبدأ خیرات است باشد، و باید در آفرینش به دو اصل خیر و شر و نور و ظلمت نایل شد، که با همهٔ تضاد و اختلاف عمیق در طبیعتشان، به هم آمیخته اند و انسان که خود نتیجهٔ این آمیزش است به این جهان افتاده و از اصل خود دور مانده و غریب و ناآشناست. انسان تنها در سایهٔ گنوسیس یا معرفت شهودی باطنی یا کشف و الهام معنوی است که از اصل شریف خود آگاه می شود و روزگار وصل خود را باز می جوید. این قسمت از مبادی گنوسی در عرفان وتصوف اسلامی نیز وارد شده است (نقل به اختصار از **دایرة المعارف فارسی مصاحب**). دوست دانشور آقای حسن لاهوتی خاطرنشان فرمودند که: کلمهٔ Gnostic که در ترجمه های فارسی برابر عارف آمده است، باید از همین ریشه باشد. استاد فقید نیکلسن، در شرح خود بر **مثنوی معنوی**، ج۱، ص ۶۳، آن را برابر «عالم ربانی» آورده است و به صراحت آوا نویسی کرده و جای دیگر درهمان کتاب، ص ۲۵۷، به اشاره این واژه را مرادف عالِم حق، عالم بالله و عارف بالله = Knower of God گرفته است.

۳۲- ابومحفوظ معروف بن فیروزان کرخی بغدادی از صوفیان اوایل است که پدر و مادرش ترسا بودند و بر دست علی بن موسی الرضا علیه السلام مسلمان شد. وی در تصوف شاگرد فرقد سنجی (متوفی ۱۳۱ هـ) بود. محققان صوفیه در بارهٔ معروف معتقد به خلافت و جانشینی پس از حضرت رضا(ع) نیستند زیرا وی در سال ۲۰۰ هجری، یعنی سه سال قبل از امام (ع)،وفات کرده بود و انتقال منصب قطبیت و مقام خلافت به مرده ممکن نیست. برای اطلاع بیشتر از شرح احوال وی، رجوع کنید به: **رساله قشریه**، **تذکرة الاولیاء** و **نفحات الانس**؛ ذیل همین نام.

۳۳- صابئین، صابئون یا صابئه، فرقه ای مذهبی و قدیمی هستند که مرکز آنها حران بود. در زمان مأمون خلیفهٔ عباسی، برای رهایی از گزند مسلمانان، خود را اهل کتاب و از صابئین مذکور در **قرآن** وانمود کردند و بدین سان نام صابئین و صابئه برآنها ماند. آنان معتقد بودند که عالم را صانعی است قادر و حکیم، که تقرب به وی فقط بواسطهٔ «روحانیان» امکان پذیر است و این روحانیان مطهرند و از مواد جسمانی، قوای جسدی، حرکات مکانی، و تغییرات زمانی منزه می باشند. آدمی باید نفس خودرا از آلودگی به شهوات طبیعی پاك کند تا با روحانیان مناسبت یابد و بتواند به آنها توسل جوید. از

روحانیان، بعضی را مدّبر سیارات سبعه می دانستند، و هر سیاره را در حکم «هیکل» [= معبد] روحانی مدّبر آن، و نسبت هر روحانی را به هیکلش مثل نسبت روح به بدن می شمردند. صابئه بعضی مستقیماً ستارگان را می پرستیدند و برخی بتهای مصنوع را به عنوان نمایندگان آنها در معابد ستایش می‌کردند.

این فرقه به سبب دانشمندانی که از میان آنها برخاسته اند معروفند. از دانشمندان بزرگ آنها ثابت بن قره، سنان بن ثابت، بتانی، ابوجعفرخازن و خاندان صابی را می توان نام برد. جابربن حیان را نیز از این فرقه شمرده اند. صابئه از طریق ترجمهٔ آثار یونانی به زبان عربی، در نقل علوم یونانی به عالم اسلام نقش مهمی داشته اند (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۳۴- ابواسحاق ابراهیم بن ادهم بن منصور بلخی از زاهدان و عارفان مشهور ایرانی قرن دوم هجری به شمارست. وی بنا بر مشهور از امیرزادگان بلخ بود، امّا بر اثر تمایل به زهد وعرفان، از سر ملك و مال پدر برخاست، جامهٔ پشمین پوشید و به سیاحت و عبادت و ریاضت پرداخت. حکایت حال او از بعضی جهات به احوال بودا شباهت دارد. ابراهیم ادهم در طریقهٔ تصوف مقام بزرگ یافت و به صحبت سفیان ثوری و فضیل بن عیاض رسید. در کتابهای صوفیه حالات و کرامات بسیار به وی منسوب شده است و سخنان بلند و مؤثر او را نقل کرده اند. وی به سال ۱۶۱ هجری درگذشت و جامی دربارهٔ او گفته است:

بر کلاه فقر ابراهیم ادهم نقش بود   قدردرویشی کسی داند که شاهی کرده است

(**سفینهٔ فرّخ**، ص ۷۳۳)، (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**)

۳۵- جرجانی در **تعریفات** خود آورده است: «اسم اعظم، آن نام خداوند است که جامع جمیع اسماء است، بعضی گفته اند که اسم اعظم **الله** است زیرا که اسم ذات موصوفه بجمیع صفات است». نیز گفته اند: «اسم الله الاعظم شهود سالك است، و هرچه در آن شهود موجود یابد، وجود آنرا بعد از شهود موجود یابد» (**کاشف الاسرار**، ص ۷۸). بعضی گویند اسم اعظم کلمهٔ **الله** است و «اللّه گفتن» دهان می خواهد. مولوی گوید:

یك دهان خواهم به پهنای فلك   تا بگویم وصف آن رشك ملك

شاه نعمت الله گوید: «تمام اسماء خدا اسم اعظمند»

اسم اعظم نزد ما باشد قدیم   یعنی بسم‌اللّه الرحمن‌الرّحیم

اسم اعظم کارساز ذات اوست   عقل کل یك نقطه از آیات اوست

(**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۳).

۳۶- خضر، شهرت شخصی افسانه ای که در اعتقاد عامهٔ مسلمانان، با شخص دیگری - نامش

الیاس - به سبب نوشیدن آب حیات در قلمرو ظلمات، عمر ابدی یافته اند و از آن دو، به موجب روایات، خضر در بیابانها و الیاس در دریاها دائم برای کمك به درماندگان و گمشدگان اهتمام دارند. به موجب بعضی قصه ها، چون در آب زندگانی غوطه خورد، سبز شد، و نام خضر [= سبز] از آنجا به او داده شد. در اخبار و روایات اسلامی، خضر والیاس هردو پیغمبر شناخته شده اند. همچنین، ذکر خضر و داستان ملاقات او با اشخاص در قصص اسلامی و کتب صوفیه بسیار آمده است. بموجب بعضی روایات شیعه، خضر با ائمه و از جمله علی بن ابی طالب (ع) و امام محمد باقر (ع) مکرر ملاقات کرده است و او را غالباً شیعه شمرده اند. برخی از صوفیه و مشایخ عرفا مدعی دیدار خضر شده اند. (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**)

۳۷- پیروان مانی (۲۷۶ - ۲۱۵م) که اصول تعالیم وی به شکل آیین و دین جدیدی در عصر ساسانی پدیدار شد و در میان مسیحیان بین النهرین پیروان بسیاری یافت. آثار مانی یکی «شاپورگان» به زبان پهلوی و دیگری «ارژنگ» است که تصاویر آن برای بیسوادان جنبهٔ تعلیمی داشت. بعد از قتل مانی توسط بهرام اول، دین او از میان نرفت و حتی پس از ظهور اسلام تا تبت و در غرب تا جنوب فرانسه انتشار یافت. مذهب مانی معجونی از اعتقادات ادیان زردشتی، عیسوی، بودایی و یونانی بود.

۳۸- حجاب در لغت به معنی پوشش و پرده ومانع است و در اصطلاح، حایل میان عاشق و معشوق را گویند، چنان که حافظ گفت:

میان عاشق ومعشوق هیچ حایل‌نیست تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز

سرّاج گوید: «حجاب حایل و پرده ای است که میان مطلوب و طالب باشد» (**اللمع**، ص ۳۵۳). مولانا محمد طبسی گوید: «موانعی که عاشق را باز دارد به نوعی از جهت عاشق به ارادت معشوق» (**رسالهٔ اصطلاحات**، ص ۹۴). ذوالنون در دعا می‌گفت: «اَللّٰهُمَّ لا تُعَذِّبْنی بِذُلِّ الْحِجابِ» [خداوندا مرا به خواری حجاب عذاب مکن]. جنید را گفتند که می گویی حجاب سه است: نفس و خلق و دنیا. گفت «این سه عام است و حجاب خاص سه است: دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت». و ابوبکر واسطی گفت: «حجاب هر موجودی به وجود اوست از وجود خود». (**تذکرة الاولیا**، ص ۱۴۸، ۴۴۹، ۷۴۳). حافظ در تفسیر سخن واسطی گوید:

بیا و هستی حافظ زپیش او بردار که با وجود تو کس نشنود زمن که منم

حجاب عبارتست از موانعی است که دیدهٔ بنده بدان از جمال حضرت جلّت محجوب و ممنوع است. و آن جملگی عوالم مختلف دنیا و آخرت است که بروایتی هژده هزار عالم گویند و بروایتی هفتاد هزار عالم وبروایتی سیصد و شصت هزار. آنچه مناسبتر است هفتاد هزار است که حدیث صحیح بدان

ناطق است که: «انَ للّه سَبْعینَ اَلفَ حجاباً مِنْ نُورٍ و ظُلْمَةٍ» (مرصادالعباد، ص ۱۱ - ۳۱۰).

صوفیه در مورد عدد حجاب اختلاف کرده اند و بحث مستوفای آن در «مشکاة الانوار» غزالی به تفصیل آمده است. حجت الاسلام غزالی حجاب را هفتاد شمرده و استناد می‌کند به: انَ للّه سَبْعینَ حجاباً مِنْ نُورٍ لَوْکشفَها لاَحْرَقَتَ سُبُحاتُ وَجْهِه کُلَّ مَنْ اَدْرَکَ بَصَرُهُ» [خدای را هفتاد پرده از نور است، اگر آن پرده ها برگیرد، انوار وجه او هر بیننده‌ای را خواهد سوزاند]. (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۵۸؛ کاشف الاسرار، ص ۲؛ تمهیدات، ص ۱۰۲؛ ارکان عرفان، ص ۱۸).

۳۹- پیروان شیخ احمد رفاعی حسینی را رفاعیه یا دراویش رفاعی می خوانند. شیخ احمد بن ابوالحسن علی بن یحیی، معرف به رفاعی حسینی انصاری، مؤسس طریقهٔ رفاعیه در حدود سال ۵۱۱ هجری قمری است. او در دیه حسن از توابع واسط به دنیا آمد و در واسط به‌تحصیل پرداخت و بعد به تصوف گرایید. گروهی بی شمار بدو پیوستند و اعتقاد شدید به او پیدا کردند. وی بسال ۵۷۸ هجری در دیه ام عبیده واقع در میان بصره و واسط درگذشت و مقبرهٔ او زیارتگاه پیروان طریقهٔ اوست. تألیفات او از این قرار است:

حکم (الرفاعی) در تصوف، رحیق‌الکوثر من کلام الغوث الرفاعی، السرالمصون والنظام الخاص لاهل الاختصاص. (لغت نامه دهخدا، شمارهٔ مسلسل ۱۳۸، ص ۳۳ - ۵۳۲).

۴۰- آیین بودا یا دین بودائی یکی از ادیان بزرگ جهان است و مشتمل بر مجموعه ای از اصول فلسفی و اخلاقی مؤسس آن بودا. بودا حدود سال ۵۶۰ قبل از میلاد به دنیا آمد و در حدود سال ۴۸۳ قبل از میلاد ،در سن ۸۰ سالگی، رخت از جهان بربست. چهار اصل مهم بودا از این قرار است: زندگی رنج است؛ منشأ رنج آرزوی نفس است؛ چون آرزوی نفس زایل شود رنج به پایان می رسد؛ راه زائل ساختن آرزوی نفس سلوك در «طریقت» است. ارکان هشتگانهٔ طریقت عبارتند از اعتقاد درست، ارادهٔ درست (ترك لذات جسمی، خودداری از آزار جانوران و غیره)، گفتار درست، رفتار درست، معیشت درست، کوشش درست، اندیشهٔ درست و خلسه و حال درست. غایت مرد دیندار آنست که از وجود به نیروانا [سانسکریت = نابودی، فنای کامل] یا عدمِ سعادت آمیز پناه برد. (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۴۱- ایگناتس گلدزیهر یا گولد تسیهر (۱۹۲۱ - ۱۸۵۰م) مستشرق مجارستانی که در برلین و لایپزیك و بوداپست و قاهره تدریس کرد و درباب تاریخ اسلام وفرقه های آن دانشمندی کم نظیر بود و غالب آثارش در درجهٔ اول اهمیت است. او دربارهٔ حدیث تتبعات مفصل و دقیق کرده است (نقل به اختصار از: دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۴۲- مراقبت نزد اهل سلوك محافظت قلب است از كارهای پست، و علامت آن ایثار است (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۲۴). جعفربن نصیر گوید: «مراقبت مراعات سِّر بود به نگریستن با حق اندر هر خطرتی» (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۲۹۲). محمد ترمذی گفت: «مراقبت آن را باید كرد كه هیچ نظر او را از تو غایب نیست و شكر كسی را باید كرد كه قدم از ملك و سلطنت او هرگز بیرون نتوان نهاد» (**تذكرة الاولیاء** ، ص ۵۳۳).

مرحوم استاد همایی درین باب گوید: «حالت مراقبه و تمركز حواس و توجه روح برای تصویر معنویات و صورالهی در ضمیر، بطوری كه موجب سكینهٔ قلب و مشاهدات یقینی رحمانی باشد؛ و بهمین معنی مشایخ عرفا و صوفیه به سالكان طریق دستور ذكر و فكر می داده اند... حالت مراقبه معمولاً امری اختیاری است كه با نیروی اراده و توجه باطن و قوت جمعیت حواس كه عالی ترین مراتب حضور قلب است حاصل می شود؛ و بهمین وسیله است كه صور ملكوتی و اشباح مثالی اشخاص بویژه اولیا و مشایخ و اقطاب را درباطن مشاهده می‌كنند: و چه بسا كه در آن حال نیز از ایشان فیض می‌گیرند و جماعتی از صوفیهٔ «سكینهٔ قلب» را بهمین امر تفسیر كرده اند» (**مولوی نامه**، ص ۷۰۰ - ۶۹۹).

۴۳- «فنا ذهاب علم است در مشهد قرب و فنای سِّر در نور ملك، و فنای كون در عین توحید، و فنای عبودیت در ربوبیت، و فنای بشریت در تخلق باخلاق حق و فنای فنا، فنای رؤیت فناست» (**شرح شطحیات**، ص ۴ - ۵۵۳). مراد از فنا، فنای عبد است در حق و استهلاك جهات بشریت در جهات ربوبیت. قاضی عبدالنبی احمد نگری گوید: «فنای نزد ارباب حقایق عدم شعور سالك است بواسطهٔ استیلای ظهور وجود حق بر باطن وی» (**دستورالعلما**، ج۳، ص ۴۵). محمد طبسی گوید: «مقام مشاهده مقام فنا باشد و فانی را [در این مقام] نه فهم ماند و نه عبارت» (**شناخت شاخص های عرفانی**، ص ۹۱). شبلی گفت: «هركه فانی شود از حق به حق به سبب قیام حق بحق، فانی شود از ربوبیت تا به عبودیت چه رسد. هر كه به حق تلف بود، حق او را خلف بود» (**تذكرة الاولیاء** ، ص ۶۳۵). خرّاز ابراز داشت: «فنا در فناء بنده باشد از رؤیت بندگی» و گفت: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است با حق» (**همان**، ص ۴۶۱).

نخستین بار، «فنا» از طرف خرّاز (متوفی ۲۷۷ھ) چنین تفسیر شد: «اَلْفَناءُ هُوَ التَلاشیُ بِالْحَقِّ وَ الْبَقاءُ هُوَالْحُضورُ مَعَ الْحَقِّ» (**عوارف المعارف**، ج ۴، ص ۳۰۲ - ۳۰۰؛ **مصباح الهدایه**، ص ۴۲۸؛ **كشف المحجوب**، ص ۳۱۱).

حلاج راه نیل به فنا را چنین می پندارد:

بَیْنی وَ بَیْنَكَ اِنّی یُنازِعُنی　　　　فَارْفَعْ بِلُطْفِكَ اِنّي مِنَ الْبَیْنِ

(شرح مثنوی شریف، جزء سوم، ص ۸۹۴.

حیف است که من میان ماجنگ آرد　　لطفی کن و از میانه این من بردار

(سید علی نقوی زاده)

عبدالرحمن جامی گوید: فنا عبارت از آن است که بواسطهٔ استیلای ظهور هستی حق بر باطن، بما سوای او شعور نماند زیرا که صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد، صاحب فنا نباشد:

زینسان که فنای خویشتن می خواهی　　از خرمن هستیت جوی کی کاهی

تایک سرمو ز خویشتن آگاهی　　گردم زنی از راه فنا گمراهی

(فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۸۲).

نظر جامی مقتبس است از گفتار همشهری وی شیخ احمد جام که گفت:

تایك سرموی از تو هستی باقیست　　آیین دکان بت پرستی باقیست

گفتی بت پندار شکستم، رستم　　آن بت که زپندار برستی باقیست

(ریاض العارفین، ذیل احمد جام).

عمان سامانی در گنجینهٔ اسرار گوید:

از فنا مقصود ما عین بقاست　　میل آن رخسار و شوق آن لقاست

شوق این غم از پی آن شادی است　　این خرابی بهر آن آبادی است

هم فنا را هم بقا را، رونقیم　　فانی اندر حق و باقی در حقیم

(گنجینة الاسرار، ص ۷۸ - ۷۲).

اصطلاح فنا که صوفیان به کار می برند به فرضیه های مختلفی مانند طبیعت اتحاد صوفیانه منسوب است که بر موارد زیر دلالت می‌کند: الف - ذات مخلوق (ذات عبد) در ذات خدا از بین می رود (فانی شود) و موجودیتش به پایان می رسد: همانطور که قطرهٔ آب، حالت ویژهٔ (تعیّن) خود را در اقیانوس از دست می دهد. ب - صفات مخلوق (صفات عبد) در صفات خدا فانی می شود؛ بدین ترتیب که صفات بشری او به صفات الهی عوض (مبدل) می شود بطوری که خداوند، گوش و چشم او می گردد. ج - ذات مخلوق در نور ذات الهی محو می شود، همانطور که ستارگان در اثرنور خورشید ناپدید می‌گردند، خلقت (خلقیّه) او هیچ گاه باز نایستاده، بلکه در خلاقیت (حقّیه) پنهان (مخفی) می شود: پروردگار (ربّ) آشکار است و بنده (عبد) نامرئی است. (مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ص ۹ - ۲۷۸).

ابن فارض سه نوع تجربه را مشخص می‌کند که بترتیب می توان آن را عادی و غیرعادی و فراتر از عادی خواند. نخستین، که عادی است، حالتی است از خودآگاهی که همهٔ مردم به هنگام بیداری از آن

برخوردارند و دارای جوانب متعدد است و پیوسته در فراز و نشیب. تجربهٔ غیرعادی عبارت است از حالت زوال آگاهی به هنگام وجد صوفیانه. امّا تجربهٔ فراتر از عادی، بالاتر ازاین قرار دارد، صوفیانه است و شعور وحدت یافته ای که ممکن است نتیجهٔ وجد باشد. ابن فارض تجربهٔ عادی را صحو می خواند و تجربهٔ غیرعادی یا تجربهٔ وجد را سکر می خواند و تجربهٔ فراتر از عادی را بنام صحوالجمع یا صحوثانی می نامد. حالت آخری، حالتی است که سکر باید برآن پیشی داشته باشد ولی ضرورةً همواره ملازم آن نیست. در بیشتر حالت، صوفی به محض اینکه از مستی بهوش می آید بحالت شعور عادی باز می‌گردد ولی گاه هست که حالت سکر را صحو دوم یا حالت شهود - که صوفی در آن احساس اتحاد با خداوند می‌کند - بهمراه است و این در نظر ابن فارض عالی ترین درجات اتّحاد است و او خود مدعی است که این حالت در وی همراه و باستمرار بوده است (**تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان وخدا**، ص ۴۱ - ۴۰).

کوتاه سخن آن که قشیری برای فنا سه مرحله قایل است: اول فانی شدن از نفس و اندیشیدن به صفات حق. دوم منصرف شدن از صفات حق بواسطهٔ شهود حق. سوم فانی شدن از شهود و مستهلك شدن در وجود حق. هجویری «فنا» را عبارت از فنای وارده بنده می داند در مقابل ارادهٔ حق و آن را مانند گداخته شدن آهن در آتش گفته است؛ چنان که مولوی همین تعبیر را در **مثنوی** آورده است:

رنگ آهن محو رنگ آتش است　　　زآتشی می لافد و آهن وش است
چون بسرخی گشت همچون زر کان　　　پس انا النّارست لافش بی زبان
شد زرنگ و طبع آتش محتشم　　　گوید او من آتشم من آتشم

عطار در بیان این معنی می‌گوید:

چون بمردم هم زخویش و هم ز خلق　　　زندگی جان ز جانان یافتم
چون در افتادم به پندار بقا　　　در بقا خود را پریشان یافتم
چون فرو رفتم به دریای فنا　　　در فنا دُر فراوان یافتم
تا نپنداری که این در یای ژرف　　　نیست دشوار و من آسان یافتم
صد هزاران قطره خون از دل چکید　　　تا نشان قطره ای زان یافتم

(**در دیار صوفیان**، ص ۳۳- ۳۱).

۴۴- سجادی در **فرهنگ علوم عقلی** نفوس جزئیه، بشریه یا انسانیه را درمقابل کلیهٔ فلکیه می آورد و تعریف آن را از **رسائل اخوان الصفا**، ج ۳، ص ۲۸، ۳۱ و ۵۵ می‌گیرد که ترجمهٔ پارسی آن چنین است: «نفوس جزئیه ذاتشان بوسیلهٔ علوم تصور می شود واصلشان با حکمت رشد می یابد و نقوشش با معارف روشن می‌گردد واندیشه هایش با انواع ریاضت نیرومند می شود و خواطرش به آداب

نورانی می شود». (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۶۰۱).

۴۵- مراد از وجود مطلق وجود حق تعالی است که محدود بحد خاصی نیست، در مقابل وجود مقید که مانند وجود انسان، فلك، نبات، جماد و غیره است. جامی گوید: بدان که به نزد محققان صوفیه حق وجود مطلق است یعنی بود و یافت و هستی محض و آن را فیض مقدس و مشیت مطلقه هم نامیده اند و گاه مراد از وجود مطلق وجود من حیث هو موجود را خواهند که موضوع علم اعلی و الهی است. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۶۲۲).

۴۶- ابویزید طیفور بن عیسی بن آدم بن عیسی بن بسطامی (در گذشتهٔ سال ۲۶۱ یا ۲۶۴ هجری قمری) از مشایخ بزرگ صوفیه و از مشهورترین عرفای ایران است. از زندگی او چندان اطلاعی در دست نیست و در زندگینامهٔ وی سخنها گفته اند و آنرا با افسانه مخلوط کرده. گویند جدش گبر و از بزرگان بسطام [شاهرود] بود و مسلمان شد. بایزید، بعد از مدتها سیاحت و ریاضت، به بسطام باز آمد و بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانید و در همانجا درگذشت. مقبره اش زیارتگاه صوفیان و مردان خداست.

بایزید معتقد به وحدت وجود و ظاهراً نخستین کسی در اسلام بود که قائل به فنا بود. پیروان او را طیفوریه و بسطامیه گویند. ولی شخصاً اثری از خود بجا نگذاشته است، اما سخنان او را پیروان و مریدانش گرد آوردند و قریب پانصد از گفته ها و شطحیات او به ما رسیده است [برای اطلاع بیشتر از شطحیات او، بنگرید به: **شرح شطحیات** روزبهان بقلی، ص ۱۴۵ - ۹۳]. مهمترین مراجع سخنان وی عبارتند از **طبقات الصوفیه** سلمی؛ **حلیة الاولیاء** ابونعیم اصفهانی؛ **تذکرة الاولیاء** عطار و کتاب **النّور فی کلمات ابی طیفور** از ابوالفضل محمد سهلگی بسطامی (۴۷۶ - ۳۸۹هـ) که به اهتمام عبدالرحمان بدوی به عنوان **شطحات الصوفیه** در قاهره (۱۹۴۹) انتشار یافته است (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۴۷- از شرح حال او چندان اطلاعی به دست نیامد؛ آن قدر می دانیم که وی استاد بایزید بسطامی بوده است و قشیری در **رساله** سخنی از وی آورده که از ابونصر سرّاج اقتباس کرده است. روزبهان بقلی به بیان شطحی از وی می پردازد (**شرح شطحیات**، ص ۷۷) و در کتاب **اللمع** نیز نام او ذکر می شود.

۴۸- یکی از مباحث مهم فلسفی وحدت وجود است که بنیانی فلسفی و عرفانی دارد. وجود را دو طرف است، یك طرف آن واجب الوجود و طرف دیگر هیولی است. طبیعیان نیز مسئلهٔ وحدت وجود را به شیوهٔ دیگری بیان کرده اند. داود قیصری و صدرالدین شیرازی قائل به وحدت وجود و کثرت موجود شده اند و گفته اند وجود واحد است و موجودات و رشح فیض وجود حق هستند. وجود دریای بیکران

است و موجودات همه امواج اویند. پس امواج عین دریایند و درعین حال غیر دریایند (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۲۵ - ۶۲۴).

امّا در اصطلاح عرفان، وحدت وجود آن است که «وجود» واحد حقیقی است وجود اشیاء عبارت از تجلی حق به صورت اشیاءاست و کثرات مراتب امور اعتباری هستند. میرزا حسن انصاری گوید:

تا که دردریای وحدت جاری و ساری شدم — از تعیّن های امکانی همه عاری شدم
آن وجودم من که در نور حقیقت فانیم — آن عرض هستم که درجوهر بکل طاری شدم

صوفیان، احدیت را اصل و منشاء تمام مراتب وجود می دانند و گویند وجود حقیقی منحصر به حق است و دیگران پرتو نور و تراوش فیض اویند (**فرهنگ عرفانی**، ص ۸۴ - ۴۸۳).

وجود به نور تشبیه می شود به این مناسبت که نور نیز یك حقیقت است که برحسب شدت و ضعف و قلت و کثرت در درجات و مراتب مختلف ظاهر می شود؛ پس اختلاف مراتب وجود نیز مانند اختلاف درجات و مراتب نور است. حال، گفتهٔ مولوی را در تشبیه نور و مراتب نور می خوانیم:

همچو آن یك نور خورشید سما — صد بود نسبت بصحن خانه ها
لیك یك باشد همه انوارشان — چون که بر گیری تو دیوار از میان
نور هر دوچشم نتوان فرق کرد — چون که بر نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آری در مکان — هر یکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی — چون بنورش روی آری بی شکی

(**مولوی نامه**، ج ۱، ص ۲۰۴ - ۲۰۲).

از دید گاه ابن عربی وحدت وجود در این عبارت خلاصه می شود: «فَسُبْحَانَ مَنْ اَظْهَرَالْاَشْیاءَ وَ هُوَ عَیْنُها»

[منزه است آن که اشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء است]. در توضیح این عبارت می توان گفت که در نظر ابن عربی، هستی، در جوهر و ذات خود جز یك حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییر ناپذیر، اگر چه صورتهای وجودی آن در تغییر و تبدیل اند (**تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا**، ص ۱۶۶). برای اطلاع بیشتر آرای فلاسفه و عرفای اسلام دربارهٔ وحدت وجود، بنگرید به: **شرح قیصری بر فصوص الحکم**، ص ۴؛ **اسفاراربعه**، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ج ۳، ص ۱۹؛ **رسائل آخوند ملاصدرا، رسالهٔ سریان وجود**، ص ۱۳۸؛ **شرح منظومه**، ص ۲۱ - ۱۷؛ **دستورالعلماء** ج ۳، ص ۴۵۰؛ **شرح گلشن راز؛ مولوی نامه**، ص ۲۳ - ۲۱۲. برای ملاحظهٔ اشعار مربوط به وحدت وجود و افکار نو افلاطونی، نیز بنگرید به: **تاریخ**

تصوف در اسلام، ص ۱۳۰ - ۱۰۵.

۴۹- نیروانا (Nirvana) واژه ای است سانسکریت که شوپنهاور فیلسوف آلمانی به همان معنای اصلی هندی وارد زبانهای اروپایی ساخت. نیروانا به معنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» ست و در اصطلاح بودا به معنی مرگ به اراده است؛ یعنی پشت پازدن به اضغاث و احلامی که حیات و حس نامیده می شود و باشتباه سعادت می شمریم و در پی آن دوانیم. بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم می داد: اول آن که «رنج» ملازم زندگی وغیر منفك از آن است و این حقیقت ازراه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرماست ثابت می‌گردد. دوم آن که علت رنج و درد «میل» است، هرخواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است، چندان که به قول شیخ سعدی از درویشی پرسیدند دلت چه می خواهد، گفت آنکه هیچ نخواهد، زیرا خواستن در حکم سمّ مهلکی است که هزاران درد از آن زاییده می شود. سوم آن که برای از میان بردن رنج و درد باید به این شبح موهومی که حیات نامیده می شود و به میل و خواهش نفس که منبع همهٔ بدبختی‌هاست پشت پا زد و ازراه «نیروانا» یعنی فنا و مرگ به اراده حیات لغزنده و متغیر را به حیات ثابت وغیر متغیری مبدل ساخت. چهارم آن که راه وصول به «نیروانا» زهد کامل و فرو نشاندن هرمیل و خواهش است. اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را درخود محو کرد. استاد ریس دیویدز تعریف زیر را از «نیروانا» به دست می دهد:

«نیروانا عبارت است از فرو نشاندن آتش نفس یعنی آن جنبهٔ حیوانی معصیت خیز که به حکم «کارما» در سرشت بشر برای ادامهٔ حیات موجود است و همیشه انسان را زمین‌گیر می‌کند و این عمل به وسیلهٔ پرورش جنبهٔ مخالف آن جنبهٔ حیوانی صورت می گیرد» (**تاریخ تصوف در اسلام**، ص ۱۶۲ - ۱۶۱، ۱۶۹).

۵۰- مراد از وجد واردی است که از حق تعالی آید و باطن را از هیأت خود بگرداند. بعضی گفته اند که وجد عبارت از چیزی است که بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود و برق درخشنده ای است که بسرعت خاموش شود. عمروبن عثمان مکی گوید: هیچ نوع عبارتی نتواند چگونگی وجد را بیان کند زیراوجد سّری است از اسرار خدا نزد مؤمنان (**مصباح الهدایه**، ص ۱۳۳، ۱۰۱؛ **اللمع**، ص ۳۰۱). نوری گوید: «وجد بمعنی زبانهٔ آتش است که اندر سر بجنبد و آن از شوق آید و اندامها بجنبش آورد یا از اندوه یا از شادی» (**شرح تعرف**، ج ۴، ص ۳۱؛ **خلاصه شرح تعرف**، ص ۳۷۰). جنید گفت: «وجد به طرب آرد کسی را که راحت وی در وجد باشد، ولی وجد در مقام حضور حق گم گردد» (**التعرف**، ص ۱۱۳). مستملی بخاری می آورد: «هرکه را وجد وی ضعیف بود اندرباطن، به ظاهر

تواجد آرد. و تواجد آن باشد که برظاهر وی پدید آید آنچه اندر باطن همی بیند یا همی شنود و هرکه را وجد قوی باشد متمکن باشد و ساکن باشد یعنی تواجد صفت ضعیفان و مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خونا کرده، به ناله و نعره و بانگ آیند، باز چون قوی باشند با بلاخو کرده و اُلف گرفته باشند از آنچه شنوند یا ببینند ایشان را جنبش نیاید و آتش و جد اندك اندك بگیرد هرچند قوی تر شود بانگ و فریاد بیش کند چون تمام بسوزد آرام گیرد». (شرح **تعّرف**، ج ۴، ص ۳۱؛ **خلاصه شرح تعّرف**، ص ۳۷۰).

۵۱- ارهات (Arhat) در ادیان و مکتبهای فلسفی هند به معنای «زندهٔ آزاد» است. ایده آل «زنده آزادی» هند ایجاد مردان عالی برفراز بشریت عادی است چون «ابرمرد» نیچه، یعنی انسانی آراسته به فضایل و کرامات ملکوتی که به مصداق حافظ «از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است». این مرد ممتاز، نه زنده است و نه مرده، یعنی به دنیا مرده و بی عقبی زنده است و حواس خود را از محسوسات برکشیده ومتوجه واقعیت کرده است. مفهوم «ارهات» بودائیان نیز ایجاد چنین مردانی اولی بوده است. هنگامی که حرص و عطش معدوم می شود دانا و «زندهٔ آزاد» ازچنگال کنش و واکنش های متقابل آزاد می گردد و اعمال او نه میوه ای به بار می آورد و نه تخمی می افشاند و او دیگر در بند سلسلهٔ علت و معلول نیست و به هیچ امر پیوستگی و تعلق ندارد. انسان باید مبدل به یك «ارهات» یا «زندهٔ آزاد» بگردد. به عبارت دیگر بایستی از سلسله علل و اسباب که پدید آورنده و هستی بخش جمله دردها و رنجهاست بگریزد و طریقی که برای این خلاصی تجویز می شود شامل شهود حقایق و تفکر و مراقبه چهار حقیقت شریف بودایی است. (**ادیان و مکتبهای فلسفی هند**، ص ۱۱، ۱۶۰، ۱۷۱).

۵۲- تامس ویلیام ریس دیودز (۱۹۲۲ - ۱۸۴۳م)، مستشرق انگلیسی، در سال ۱۸۶۶ در خدمت دولت به سیلان رفت و در آن جا در زبان پالی و آیین بودا تبحر یافت. آثاربودایی به وسیلهٔ وی وارد بریتانیا گردید. از آثارش: **آیین بودا** (۱۸۷۷م)، **تاریخ و ادب آیین بودا** (۱۸۹۶ م) و ترجمهٔ متون متعدد پالی است. (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۵۳- نام مکتب ارباب عقل که طرفداران آن حقایق اشیاء را از راه تعقل و تدبّر در می یابند. بطور کلی هرنظریهٔ فلسفی که عقل یا خرد را وسیلهٔ عمدهٔ کسب معرفت شمارد، از فلسفهٔ افلاطون گرفته تا عقلی مذهبان کنونی، در زمرهٔ این مکتب است. معمولاً به نظریه های فلاسفهٔ روشنفکر قرن هجدهم میلادی اطلاق مو ، دانش مبتنی برایمان و وحی و تنزیل را نفی می‌کردند. اساس آن این است که از «مقدمات بدیهی» به وسیلهٔ استدلال می‌توان به حقیقت رسید. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۴۰۰ - ۳۶۱؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۵۴- نام مکتب ارباب شك که طرفداران آن منکر حصول علم بودند و می‌گفتند که آدمی برای اطمینان و یقین نسبت به دانش و معلومات خود مأخذ و ملاکی ندارد. اینان معرفت یقینی کامل را برای انسان ممکن نمی دانند و در همهٔ اصول و مبادی تردید می‌کنند، و یا دست کم، امکان معرفت به بعضی از امور را نفی می‌کنند و در قطعیّت و کلیّت ارزشهای اخلاقی شك دارند. به زعم آنان، حسّ خطا می‌کند و در هیچ امری نمی توان حکم قطعی صادر کرد. پیروان این مکتب را شکاکین نیز می خوانند. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۳۱۱؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۵۵- توبه در لغت به معنی بازگشت به حق و پشیمانی و حسرت بر گناه سابق است. در تصوف، توبه نخستین مرحلهٔ سلوك و مستلزم اثبات هستی وانیّت عبد است، از این روی بعضی از پیران، حقیقت توبه را عبور از توبه، یعنی توبه از توبه کردن دانسته اند. ابونصر سرّاج گوید: «رویم را پرسیدند از توبه، گفت آن که از توبه کردن توبه کنی» (**اللمع**، ص ۴۳). محی‌الدین عربی گفته است که توّاب صفت حق است و عبد محل ظهور آن و دعوی بنده مبنی بر توبه به منزلهٔ تصرف در صفت خداست، ازاین دعوی بنده باید توبه کند، زیرا به قول خواجه ابوالوفاء خوارزمی (متوفی ۸۳۵ هـ):

بد کردم و اعتذار بدتر زگناه　　　چون هست در این عذر سه دعوی تباه
دعوی وجود و دعوی قدرت و فعل　　　لاحول ولا قوة الاّ باللّه

(**شرح مثنوی**، ج ۳، ص ۹۰۰ - ۸۹۹).

رابعه نیز با نظر محی الدین موافق است که گوید: «اگر ما خود توبه کنیم به توبهٔ دیگری محتاج باشیم» گفتند: اگر گناهکار توبه کند، قبول کند یا نه؟ گفت: «چگونه توبه کند مگر خداوندش توبه دهد و قبول کند که تا او توبه ندهد، توبه نتواند کرد». (**تذکرة الاولیاء**، ص ۸۱). و این سخن سعدی موافق همین گفتار است:

چه خوش گفت درویش کوتاه دست　　　که شب توبه کرد وسحر گه شکست
که او توبه بخشد بماند درست　　　که پیمان ما بی ثباتست وسست
جهان آفرین گرنه یاری کند　　　کجا بنده پرهیزکاری کند

(**کلیات سعدی**، ص ۳۹۹).

ابوالحسین نوری گوید: «توبه آن است که از هر چیز که جز خداست توبه کنی (**اللمع**، ص ۴۴). بایزید گفت: «توبه مردم از گناهان است و توبه من از گفتن لا اله الا الله» (**حسنات العارفین**، ص

۱۰). و مولانا گوید:

ای تو از حال گذشته توبه جو   کی کنی توبه ازاین توبه بگو

(مثنوی نیکلسن، دفتر اول، ص ۱۰۹)

برای اطلاع از اقوال مشایخ دربارهٔ توبه رجوع کنید به: **گزیدهٔ**، ص ۱۶۷؛ **مصباح الهدایه**، ص ۷۱ - ۳۶۶؛ **التعّرف**، ص ۹۲؛ **شرح تعّرف**، ج ۳، ص ۱۱۰ - ۱۰۷؛ **خلاصه شرح تعرف**، ص ۷۶ - ۲۷۵؛ **انس التائبین**، ص ۹ - ۶۸؛ **اوراد الاحباب**، ج ۱، ص ۵۱؛ **التصفیه فی احوال المتصوفه**، ص ۵ - ۲۹۴؛ **اللمع**، ص ۴۴ - ۴۳.

۵۶- عشق میل مفرط است و اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و به معنی فرط حب و دوستی است و نیز مشتق ازعشقه است و آن گیاهی است که به دور درخت بپیچد و آب آن را بخورد و رنگ آن را زرد کند و برگ آن را بریزد و بعد از مدتی خود درخت نیز خشك شود، عشق نیز چون به کمال خود رسد، قوا را ساقط گرداند و حواس را از کار بنیدازد و طبع را از غذا باز دارد ومیان محب و خلق ملال افکند واز صحبت غیر دوست ملول شود یا بیمار گردد و یا دیوانه شود و یا هلاك گردد. گویند عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محب را بسوزد، عشق دریای بلاست و جنون الهی است و قیام قلب است با معشوق بلاواسطه. عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است درك کند. (**فرهنگ عرفانی**، ص ۳۳۲).

عبادی گوید: «اسم عشق برغایت دوستی رونده نهند که یکباره در ولوله افتد و بتشبّه الهیت موصوف گردد، تا می پرستد عابد گویند، تا می داند عاقل گویند، تا می شناسد عارف گویند، تا ازغیر او احتراز می‌کند زاهد گویند، تا بصدق قصد طلب او می‌کند مخلص گویند، تا در دوستی او قدم می نهد مشتاق گویند، چون در رضا جملهٔ آفریده ها را می براندازد خلیل گویند، تا در شهود او وجود خویش بذل می‌کند حبیب گویند، چون چنان شود که فنا و بقای خویش یکباره در وجود دوست تلف کند و آن دوستی خود را هیچ زلت و بهانه نطلبد بل که در تشبه محض ذات معشوق مستغرق و مشعوف شود وی را عشق گویند (**التصفیه**، ص ۲۱۰). نیکلسن در این قسمت گوید: «خدای اسلام بیشترخدای ترس است نه خدای عشق و محبت». اعتقاد نیکلسن ازدیدگاه اسلام و **قرآن**خطا و ناصواب است بدلیل آنکه نص آیات و احادیث بی شماری مغایر این گفته است که ما در مقام بیان همهٔ آنها نیستیم و نمونه ای چند از**قرآن**و حدیث برای رد گفتهٔ وی بسنده است؛ آیات:

قُلْ لِلّٰه کَتَبَ عَلٰی نَفْسِه الرَّحْمَةَ... (سورهٔ انعام (۶) آیهٔ ۱۲)

... کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلٰی نفسِه الرَّحْمَةَ.. (سورهٔ انعام (۶) آیه ۵۴)

۵۷- «اَللّهُ نُورُالسَّموات وَالْاَرضِ مَثَلُ نُورِه کَمِشْکوةٍ فیها مِصْباح...» [خداوند روشن دارندهٔ آسمانها و زمین است، صفت نور او (در دل مؤمن) مانند قندیلی است که در آن چراغی است...].

۵۸- بخشی از آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ بقره (۲): «وَ اِذا سَاَلَكَ عِبادی عَنّی فَاِنّی قَریب...» [و چون بندگان، مرا ازتو پرسند، من نزدیکم...].

۵۹- بخشی از آیهٔ ۱۶ سورهٔ ق (۵۰): «... وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْه مِنْ حَبْلِ الْوَرید...[.. و ما از رگ گردن به او نزدیکتریم].

۶۰- آیه های ۲۰ و ۲۱ سورهٔ الذاریات (۵۱): «وَ فی الاَرْضِ آیات لِلْمُوقِنینَ» [و در زمین نشانهائی (از توانائی خدا) است که آنها یقین دارند] «وَ فی اَنْفُسِکُمْ اَفَلاتُبْصِرونَ» [و (هم چنین) در خود شما نشانهائی از قدرت خدا است! آیا نمی نگرید؟ و نمی بینید؟].

۶۱- فیلن اسکندرانی، معروف به فیلن یهودی (حدود ۳۰قبل ازمیلاد تا ۴۰بعد از میلاد)، از فلاسفهٔ بزرگ یهود یونانی است. ظاهراً در اسکندریه متولد شده و از خانواده‌ای توانگر و با نفوذ بوده است. فلسفهٔ فیلن التقاطی است از فلسفه های افلاطون، رواقی ، فیثاغورسیان جدید و عقاید دینی یهود، او کاملاً به صحت عهد عتیق، کتاب مقدس قوم یهود و مخصوصاً اسفار خمسه معتقد بود. تفسیر مجازی و تمثیلی عهد عتیق از اصول مهم فلسفه فیلنی است. به عقیدهٔ فیلن، ذات خداوند ازلی و بحت و بسیط و لایتغیر و فعال مایشاءو قیّوم است و او را هیچ صفتی نیست، زیرا صفت محدودیت می آورد و او نامحدود است. در نظر او انسان آمیزشی است از روح مجرد صافی، که از عالم معنویات است، و از ماهٔ کثیف پست، که مبداءشرور و گناهان است، بدن جسمانی او همچون قفس و زندانی است برای روح او و مهمترین اصل اخلاقی در نظر فیلن رها ساختن روح از زندان ماده است. وظیفهٔ انسان آن است که به کمك لوگوس [کلمه یا عقل] و با خلسه و انجذاب، روح خود را از ماده نجات دهد و به جهانی خدائی رود. (نقل به اختصار از : دایرة المعارف فارسی مصاحب)

۶۲- اسفار خمسه [سفرهای پنجگانه]، پنج کتاب اول عهد قدیم که نام دیگر آن تورات یا کتابهای شریعت است. این پنج کتاب عبارتند از: سفر پیدایش (یاتکوین)، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد، و سفر تثنیه (به نقل از دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۶۳- باحتمال، وی همان دونکن بلك مکدونالد Duncan Black Macdonald، متولد سال ۱۸۶۳، وفات ۱۹۴۳ میلادی است که سمت استادی زبانهای سامی را داشت و متخصص الهیات شمرده می شد. کتاب وی با عنوان «نگرش های دینی و زندگانی در اسلام» که به سال ۱۹۱۱ نگارش آنرا ختم کرد، مشهور است،

۶۴- حجة الاسلام ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی (۵۰۵ - ۴۵۰ هـ) عالم مشهور دورهٔ سلجوقی است که در فقه و کلام و حکمت سرآمد عصر بود و پس از مرگ استادش امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، مورد توجه نظام الملك قرار گرفت و ریاست و استادی نظامیه بغداد به وی تفویض شد. غزالی پس از چهار سال مقام استادی را رها کرد و در بلاد شام و حجاز به سیروسلوك پرداخت، (۴۸۸ هـ . ق.) و پس از ده سال به طوس بازگشت و خانقاه ترتیب داد و به ارشاد پرداخت. با آن که غزالی مخالف فلسفه بود، گفتار و مقالاتش در اواخر عمر چاشنی عرفان پیدا کرد و مورد تکفیر عوام و فقیهان قرار گرفت. از غزالی بیش از دویست کتاب و رساله در دست است که مرحوم استاد همایی برای تألیف «غزالی نامه» همهٔ آنها را به مطالعه گرفته است.

غزالی در سال ۵۰۵ هجری قمری در طوس وفات یافت و در طابران مدفون گردید، از وست احیاءالعلوم الدین، نصیحة الملوک، تهافت الفلاسفه، مکاتیب، جواهرالقرآن، منهاج العابدین، المنقذمن الضلال، شفاءالعلیل. غزالی گاهی از جهت تفنن شعری هم می سروده است و این رباعی نغز را به وی نسبت داده اند:

ما رخت نمازی بسر خم کردیم	و ز خاك خرابات تیمّم کردیم
شاید که دراین میکده هادریابیم	آن عمر که درمدرسه هاگم کردیم

(سفینهٔ فرّخ، ص ۵۹۸)

برای اطلاع بیشتر از احوال وی، بنگرید به: غزالی نامه و دایرة المعارف فارسی مصاحب.

۶۵- ابوسلیمان عبدالرحم بن احمد بن عطّیه دارانی از زهّاد و صالحان نامدار قرن دوم است که به دانش و عرفان شهرت دارد. یاقوت در معجم البلدان گفته است که داریا (که دارانی بر خلاف قیاس بدان منسوبست) دیهی است دردمشق وقبر ابوسلیمان در آنجا زیارتگاه معروفی است. سال وفات او را قشیری به نقل از عبدالرحمن سلمی ۲۱۵ ضبط کرده است ولی ابن جوزی می نویسد که وفات او به اصح اقوال در ۲۰۵ واقع شده است (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۱؛ مصباح الهدایه، ص ۲۷۶، با اندك اختلاف و تصرف).

۶۶- قشیری در احوال وی گوید: عمر بن سَلْم حدّاد از دیهی بود که آن را گوژد آباد خوانند بر دروازهٔ نشابور بر راه بخارا و از جمله امامان و سادات بود، عطار گوید پادشاه مشایخ بود علی الاطلاق و خلیفهٔ حق بود به استحقاق. حداد پیر ابوعثمان حیری بود و شاه شجاع از کرمان به زیارت او آمد و هیبت او چنان بود که هیچ مرید را زهره نبود که در خدمت وی بنشیند. وفاتش در ۲۶۶ هجری قمری اتفاق افتاده است (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۶).

۶۷- ابوالقاسم یا ابوالحسن سمنون بن حمزه از اهالی بصره و ساکن بغداد بود. سمنون از مشایخ صوفیه و جزو اصحاب سری سقطی و محمد بن علی قصاب و از اقران جنید است، سمنون را از شدت فتوت و محبت سمنون محّب خوانده اند. او گفت: «محبت اصل و قاعدهٔ راه خداست واحوال و مقامات همه با نسبت محبت بازی اند». (**تذکرة الاولیاء**، ص ۵۱۰).

قشیری گفته است که پیش از جنید یعنی قبل از از ۹۷ هجری وفات کرده و ابن جوزی در **صفّة الصّفوة**، ص ۲۴۲، وفاتش را بعد از مرگ جنید دانسته است. و الله اعلم! کنیه وی را ابوالحسن و ابوالقاسم، هر دو، ثبت کرده اند (**ترجمهٔ رساله قشیریه** ص ۵۹). از اوست: «وَلَیْسَ لی فی سِواکَ حَظٌّ فَکَیْفَ ما شِئْتَ فَاخْتَبِرنی» [مرا اندر غیر تو نصیبی نیست، پس هرگونه که خواهی مرا بیازمای].

۶۸- حدیث نبوی: «تَخَلَّقُوا بِاَخْلاقِ اللّه» (**کشف الاسرار**، ج ۲، ص ۱۸۶).

۶۹- ابوالحسین احمد بن محمد نوری از مردم خراسان و اصلش از قریهٔ بغشور (میان هرات و مرو) و مولد و منشأش بغداد بود، خدمت سرّی کرده بود و صحبت احمد حواری دریافته و از اقران جنید بود و در طریقت مجتهد بود و در سال ۲۹۵ هجری فوت شد. ابومحمد مغازلی گفته: «هیچکس ندیدم به عبادت نوری، گفتند جنید را نیز، گفت و نه جنید را». جنید گفت تا نوری برفت هیچکس از حقیقت صدق سخن نگفت (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۵۵ - ۵۴؛ **تذکرة الاولیاء**، ص ۴۶۴). مرحوم همایی گوید: در کتاب **اللمع** چند فصل مخصوص راجع بکلمات ابوالحسین نوری و شبلی و بایزید و عرفای بزرگ دیگر داشته که متأسفانه در نسخهٔ چاپی قسمتی از آنها مفقود است (**مصباح الهدایه**، ص ۱۳۵).

برای اطلاع از وقعهٔ صوفیان و ایثار ابوالحسین نوری، بنگرید به: **تذکرة الاولیا**، ص ۴۶۶، و ۶۱۶؛ **شرح شطحیات**، ص ۳۲- ۳۰؛ **کشف المحجوب**، ص ۲۳۷؛ **ترجمه رسالهٔ قشریه**، ص ۴۰۳ - ۴۰۴.

۷۰- اصل تعریف سخن هجویری، از ابوعمر و دمشقی است و عین عبارت چنین است: «اَلتَصَوفُ رُؤیَةُ الْکَوْنِ بِعَیْنِ النَقْصِ بَلْ غَضُّ الطَّرْفِ عَنِ الْکَوْنِ».

۷۱- ابوبکر شبلی (دُلَف بن جَحْدَر) از بزرگان عرفای قرن چهارم و اصلش از خراسان از مردم اسروشنه بود و در بغداد رشد یافت و صحبت جنید کرده بود. بعضی در نام پدر وی اختلاف کرده اند (جامی در **نفحات الانس** و ابن جوزی در **صفّة الصفّوة**). شبلی روز جمعه ۲۸ ذی الحجه ۳۳۴ هجری در سن ۸۷ سالگی در بغداد در گذشت. همو گفته است که می روم تا آتش در کعبه زنم، تا خلق با خدای

کعبه پردازند (تذکرة الاولیاء، ص ۶۱۷؛ ترجمهٔ رساله قشیریه، ص ۷۱). او راست:

الوَجْدُ عندی جُحود   مالَمْ یَکُنْ عَنْ شُهودٍ
وَ شاهِدُ الحَقِ عِندی   یَنْفی شُهُودَ الوُجُود

[جهد اگر از شهود نباشد در نظر من عین جحود و انکار است؛ و آن که شاهد حق است، شهود وجود را نفی می کند] (مصباح الهدایه، ص ۱۳۵)

۷۲- اصل گفته چنین است: «الطُرقُ الیَ اللّهِ تَعالیٰ بِعَدَدِ النُجُومْ» و با اختلاف عبارت «بِعَدَدِالنُفُوس» نیز آمده است. [زی خدای به تعداد اختران، یا به تعداد نفوس راههاست] (**فرهنگ عرفانی**).

فصل ۱

طریقت[1] [۱]

صوفیان از هرتبار و هر اعتقادی، پویش حیات روحانی را به سفر یا زیارتی تشبیه کرده اند. نمادهای دیگری نیز برای این منظور مورد استفاده قرار گرفته است، امّا بظاهر اصطلاحی که به گونه ای همگانی رایج است همین مفهوم می باشد. آن صوفی، که در جست وجوی حق پای به راه می نهد خود را «رهرو» (سالک)[2] [۲] می خواند؛ او در طی «راه» (طریقت) به سوی هدف وصل به حق (فناءفی الحق)[3] بتدریج از «مراحل» (مقامات)[4] [۳] می گذرد. اگر رهرو به ترسیم نقشهٔ عروج باطنی[5] خود توفیق یابد، این تصویر بطور دقیق با شمای فراپوییهای معنوی پویندگان پیشین نخواهد خواند. این نقشه ها یا مقیاسهای کمال را مشایخ صوفیان، در آغاز راه، ترسیم می کردند و عادت بی ثمرِ مسلمانان در نظام بخشیدن به هرپدیده، ثمرات بعدی بی شماری به بار آورده است. مؤلف کتاب «اللمع» [ابونصر سراج طوسی] [۴]، که باحتمال مستوفاترین و کهنترین رسالهٔ موجود درباب تصوف است، «طریقت» را به تفصیل تشریح کرده و آن را شامل هفت منزل یا «مقام»: (۱) توبه، (۲) ورع[6] [۵]، (۳) زهد[7] [۶]، (۴) فقر[8] [۷]، (۵) صبر[9] [۸]، (۶) توکلّ[10] [۹]، (۷) رضا[11] [۱۰]، دانسته است که هرمقام (به جزنخستین آنها) نتیجه بلافصل رسیدن به کمال در

---

۱. path
۲. traveller
۳. Union with Reality
۴. stages
۵. interior ascent
۶. abstinence
۷. renunciation
۸. poverty
۹. patience
۱۰. trust in God
۱۱. satisfaction

مقامات پیشین است. «مقامات» برشمرده، سازندهٔ انضباط اخلاقی[۱۲] و زاهدانه صوفی است و باید آنـهـا را از آن چـه کـه «احـوال»[۱۳] (جـمـع حـال) مـی خـوانـنـد و خـود سـلـسـلـهٔ نـفـسـانـی [روان شناختی] مشابهی را تشکیل می دهد، بدقت باز شناخت. نویسندهٔ این کتاب، ده حال را به شرح زیر برمی شمارد:

مراقبه[۱۴] [۱۱]، قرب[۱۵] [۱۲]، محبت[۱۶] [۱۳]، خوف[۱۷] [۱۴]، رجا[۱۸] [۱۵]، شوق[۱۹] [۱۶]، انس[۲۰] [۱۷]، طمأنینه[۲۱] [۱۸]، مشاهده[۲۲] [۱۹] و یقین[۲۳] [۲۰]. در حالی که دستیابی به «مقامات» باجد وجهد شخصی میسّر می گردد، «احوال» احساسها و آمادگیهایی معنویست که نه انسان را برآنها سلطه ای است و نه مهار آنها را در دست دارد:

«حال معینی باشد کی از حق بدل پیوندد بی آنک از خود آنرا بکسب دفع توان کرد چون بیاید و یا بتکلّف جذب توان کرد، چون برود»*.

تا صوفی پیش از نیل به هر «مقام» نَفْس خود را پاك و متکامل نسازد و نیز «احوالی» را که به لطف حق به او تفضّل می شود تجربه نکند و حقِ آنها را نگذارد، طی «طریق» پایان نمی گیرد، آن گاه، و تنها آن زمان است که مدام به مراحل رفیعتر آگاهی که صوفیان «معرفت» و «حقیقت» می خوانند دست می یابد، تا جایی که «طالب»[۲۴] «شناسنده»[۲۵] یا «عارف» می شود و در می یابد که شناخت[۲۶]، شناسا، و شناخته [علم، عالِم و معلوم] هرسه، خود یکی است.

پس از شرح مختصر ساختار برونی روش و راهبردِ تقّرب صوفیان به مقصود، اینك جای آن است که اندك سخنی از ساخت درونی این شیوه به میان آید. در فصل حاضر به نخستین بخش این

---

۱۲. ethical discipline
۱۳. states
۱۴. meditation
۱۵. nearness to God
۱۶. love
۱۷. fear
۱۸. hope
۱۹. longing
۲۰. intimacy
۲۱. tranquillity
۲۲. contemplation
۲۳. certainty

*. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۲۵.

۲۴. seeker
۲۵. knower
۲۶. knowledge

سفر سه منزلی - طریقت، معرفت [۲۱]، و حقیقت [۲۲]، می پردازیم که اغلب به گونه ای نمادین جست وجوی حق را بدان وسیله می نمایانند.

در تمامی سیاهه هایی که «مقامات» را برشمرده اند، نخستین جایگاه به «توبه» اختصاص یافته است. مسلمانان این اصطلاح را بجایی «نوکیشی»[۲۷] به کار می برند که از آغاز حیاتی نوین حکایت دارد. در سرگذشتنامه های کبار صوفیه معمول است که از خوابها، رازبینیها، غیب شنواییها و سایر احوالی که آنان را به حریم طریقت وارد ساخته است، حکایتها می آید. گرچه در نخستین نگاه چنین روایتهایی پیش پا افتاده و کم مایه می نماید، شالوده‌ای روان شناختی دارد؛ و اگر قابل وثوق باشد بررسی مفصل آنها ارزشمند است.

توبه را بیداری روح از خواب غفلت تعریف کرده اند، بدین قرار که بندهٔ گناهکار از سوء احوال و قبح افعال خود آگاه می شود و بخاطر نافرمانیهای پیشین در دل احساس پشیمانی می کند. به هرتقدیر، توبه درست نیاید مگر آن که (۱) توبه کار[۲۸]، درحال، از گناه و گناهانی که از آنها آگاه است دست شوید و (۲) عزم، جزم کند که هرگز درآینده گِرد آن معاصی نگردد.* اگر توبه را شکست، باید که باز متوجه خداوند شود و به سوی او که رحمتش بیکران است روی آورد. آورده اند که صوفی مشهوری هفتاد بار توبه کرد و پیش از آن که توبه نصوح[۲۹] [۲۳]، کند هفتاد مرتبه به دامن گناه در غلتید. نیز، تائب باید تاجایی که در توان دارد رضایت همه کسانی را که به آنها آزار و آسیب رسانده است جلب کند. نمونه های بی شماری از این گونه بازگشت را می توان در تذکرة الاولیا مشاهده کرد.

بنابر نظریه های متعالی عرفانی، توبه، فعلی محض از لطف الهی[۳۰] است که از خدای به بنده، نه ازبنده به خدای، می رسد [یعنی توبه نتیجهٔ توجه و کشش حق است نه توجه بنده]، چنان که شخصی به رابعه عدویه [۲۴] گفت: «کسی گناه بسیار دارد، اگر توبه کند در گذرد؟ گفت، چگونه توبه کند، مگر خدایش توبه دهد و در گذرد»[۳۱] این مسئله که پس از توبه باید گناهان را

---

۲۷. conversion
۲۸. penitent

* علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۳۷۹.

۲۹. lasting repentance
۳۰. divine grace

۳۱. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۱۴۴ و نیز بنگرید به محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۸۱.

به یاد آورد یا به دست فراموشی سپرد، نکته ای بنیادی است که در فلسفهٔ اخلاقی صوفیه جایی نمایان دارد. منظور تفاوتی است میان آن چه به مبتدی[٣٢] و مرید[٣٣] می آموزند و آن چه منتهی و مراد[٣٤] بمنزلهٔ آیینی باطنی[٣٥] برای خویش حفظ می کنند. هر مرشد و مراد مسلمان به مرید گوشزد می کند که بهترین دوای غرور روحی[٣٦] اندیشه فروتنانه و همراه با پشیمانی از گناهان است، لکن، باحتمال، خود قویاً براین باور است که توبه راستین فراموش کردن همه چیز جز خداست.

هجویری [٢٥] گوید: «توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی، از آنچ تایب محبّ بود و محبّ اندر مشاهدت بود، و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد»[٣٧]

این مورد تنها یکی از موارد اطلاق اصلی است که،بنابرآن چه گذشت، در کل نظام اخلاقی صوفیه ساری است و در فصل بعد مفصلتر به تبیین آن خواهیم پرداخت. خطرهای این امر روشن است،امّا باید انصاف داد که احتمال دارد چنین نظریه ای در سلوك، یکسان و همگون، در خور کسانی نباشد که از نظر اصول اخلاقی به مراحل کمال رسیده اند و یا آنها که هنوز پس از نیل به کمال درحال مجاهده اند.

بر سردرِ سرایِ توبه نوشته شده است:

«ای کسی که بدین مکان پای می نهی، دل از نَفْس برگیر!»

اینك، بازآمده[٣٨] گام در راهی می نهد که عارفان مسیحی آن را راه تطهیری[٣٩] خوانند. اگر از اصول عام پیروی کند، مرشد [٢٦] (شیخ، پیر) ی خواهد گرفت.

شیخ، یعنی مقدس مردی با تجارب پخته و معرفتی کامل، کسی است که کمترین سخنش برای مریدان [٢٧] بمنزلهٔ قانون مطلق است. «سالك» ی که بی مدد [مظهر عقلی] سعی در طی «طریق» دارد از همدلی و انس، طرف چندانی نخواهد بست. درباب چنین شخصی گویند «شیطان دلیل راه و راهنمای اوست» و او را به درختی تشبیه می کنند که بواسطه عدم برخورداری از توجه باغبان «بری نمی دهد یا ثمری تلخ به بار می آورد». **هجویری** در سخن از شیوخ صوفیه می گوید:

---

٣٢. novice
٣٣. disciple
٣٤. adept
٣٥. esoteric
٣٦. spiritual pride
٣٧. علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص ٣٨١.
٣٨. convert
٣٩. purgative way

« ... چون مریدی به حکم تبرکّ تعلق بدیشان کند، مرو را بسه سال اندر سه معنی ادب کنند؛ اگر بحکم آن معنی قیام کند، والاّ گویند طریقت مرین را قبول نکند. یک سال به خدمت خلق و دیگر سال به خدمت حق و سدیگر سال بمراعات دل خود. خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجهٔ خادمان نهد و همهٔ خلق را اندر درجهٔ مخدومان؛ یعنی بی تمییز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بردیگران، کی آن خسرانی عظیم و عیبی ظاهر و غبنی فاحش بود. و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بلاءبی دوا اینست وخدمت حق جلّ جلاله آنگاه تواند کرد که همه حظّهاء خویش از دنیا و عقبی به کلّ منقطع تواند کرد و مطلق مرحقّ را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی، کی تابنده مرحقّ را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می کند نه ویرا می‌پرستد تا باسباب دنیا چه رسد، و مراعات دل آنگاه تواند کرد کی همّتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته، اندر حضرت اُنس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد پوشیدن مرقّعه [۲۸]، مرید را، به تحقیق دون تقلید، مسلم باشد ...»[۴۰]

شبلی شاگردِ عارفِ مشهور **جنید** بغدادی بود. در ابتدای سلوک، پس از تنّبه، پیش **جنید** [۲۹] آمد و گفت:

«گوهر آشنایی برِ تو نشان می دهند. یا ببخش یا بفروش». **جنید** گفت: «اگر بفروشم تو را بهاء آن نبود و اگر ببخشم آن آسان به دست آورده باشی و قدرش ندانی. همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا انداز، تا به صبر و انتظار گوهرت به دست آید». پس **شبلی** گفت: «اکنون چه کنم؟ گفت: «برو یک سال کبریت فروشی کن». چنان کرد. چون یک سال برآمد، گفت: «درین کار شهرتی و تجارتی دَرَست. برو و یک سال در یوزه کن، چنان که به چیزی دیگر مشغول نگردی». چنان کرد تا سرسال را که در همهٔ بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد و با **جنید** بگفت. او گفت: «اکنون قیمت خود بدان، که تو مرخلق را به هیچ نیرزی. دل در ایشان مبند و ایشان را به هیچ برمگیر». آن‌گاه گفت: «تو

۴۰. علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص ۶۱.

روزی چند حاجب بوده ای و روزی چند امیری کرده ای. بدان ولایت رو و از ایشان بحلی بخواه». بیامد و یک یک خانه در رفت تاهمه بگردید. یک مظلمه ماندش. خداوند او را نیافت [تا گفت: «به نیّت آن صدهزار درم باز دادم، هنوز دلم قرار نمی گرفت». چهار سال در این روزگار شد. پس به **جنید** باز آمد، و گفت: «هنوز در تو چیزی از جاه مانده است. برو و یک سال دیگر گدایی کن.» گفت: «هر روز گدایی می کردم و بدو می بردم. او آن همه به درویشان می داد و شب مرا گرسنه همی داشت. چون سالی بر آمد، گفت: اکنون تو را به صحبت راه دهم، لیکن به یک شرط که: خادم اصحاب تو باشی. پس یک سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت: یا **ابابکر**! اکنون حال نفس تو به نزدیک تو چیست؟ گفتم: من کمترین خلق خدای می بینم خود را. **جنید** گفت: اکنون ایمانت درست شد.»[٤١]

نیازی نمی بینم که بیش از این بر جزئیات تربیت و پرورش روحی سالك - چون روزه و شب زنده داری[٤٢]، نذرسکوت، گذران شبان و روزان طولانی به تفکر و تأمل در انزوا و، خلاصه، انواع سلاحها و تدابیر نَفس ستیزی که پیامبر اکرم آن را از جهاد رنج آورتر و به ثواب سزاوارتر اعلام فرمود - درنگ کنم و سخن را به درازا کشانم. از سوی دیگر، خوانندگان انتظار خواهند داشت، به راه و روشی کلی، به توصیف نظریها و اعمالی ممیز که نشانگر «طریقت» است بپردازم. این توصیف، باحتمال، می تواند عناوین: فقر، مجاهدت [۳۰] نفس[٤٣]، توکل[٤٤] و ذِکر[٤٥] [۴۵] را در بر گیرد. در حالی که فقر سرشتی منفی و سلبی دارد و ملازم برهنگی از دنیا و وارستن از همهٔ حطام دنیوی و غیر واقعی است، آن سه عنوان دیگر نمایانگر جنبهٔ مثبت و ایجابی پویش تمرین و تأدیب اخلاقی اند که بدان وسیله روح به گونه ای همنوا و هماهنگ به حقیقت می پیوندد.

روح قَدَرگرایی [۳۲] که چون ابری تیره و تار بر آسمان حیات نوپای اسلام سنگینی می کرد - این احساس که همهٔ اعمال بشری را قدرتی پنهانی تعیین می کند و افعال انسانی را فی نفسه بی ارزش و بیهوده جلوه می دهد - سبب گردید که ترک دنیا[٤٦] رمزواژه[٤٧] و شعار زهدگرایی

---

٤١. محمد بن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ٦١٦ - ٦١٥

٤٢. vigil

٤٣. mortification

٤٤. trust in God

٤٥. recollection

٤٦. renunciation

٤٧. watchword

اسلام اوایل شود. هر مؤمن راستینی در قید پرهیز از لذایذ نامشروع است، امّا زاهد شایستگی خود را با اعراض از لذایذ مشروع فراچنگ می آورد.

فقر. در آغاز، ترك دنیا را، بتقریب، تنها به مفهوم مادی آن می گرفتند. هر چه کمتر داشتن و ترك متاع دنیوی، به ظاهر مطمئنترین وسیلهٔ نیل به رستگاری[۴۸] شمرده می شد. **داود طائی** [۳۳] جز یك بوریا و خشتی که بمنزلهٔ بالش زیر سر می نهاد، و ظرفی چرمین که برای نوشیدن آب شست وشو از آن سود می جست، هیچ نداشت. مردی به خواب دید که **مالک دینار** [۳۴] و **محمد بن واسع** [۳۵] را در بهشت فرود می آوردند. گفت:

«نگاه کردم تا که پیش تر در بهشت می رود؟» **مالک** پیش تر شد. گفتم: «عجب! **محمدواسع** اعلم و اکمل از وی.» گفتند: «آری. امّا **محمدواسع** را در دنیا دو پیراهن بود و **مالک** را یکی، این تفاوت از آنجاست.»[۴۹].

برای صوفی، آرمان فقر و رای این حدّ است. فقر راستین، صِرف نداشتن مال و منال نیست، بلکه نابودن میل و رغبت به مال است: داشتن قلبی تهی و دستی خالی. **فقیر**[۳۶] و **درویش** [۳۷] نامهایی است که اگر عارف مسلمان را بدان خوانند، موجب فخر وی گشته اند، چه این دو نام می رساند که عارف یکسره بر هراندیشه و آرزویی که سبب انحراف ذهن وی از خدا می شود، چهار تکبیر زده است. «فقیر راستین آن بود که به تمام و کمال از حیات حال و آتی دل بُرد و در حیات حال و آتی جز خدای هیچ نخواهد». چنین **فقیری** از هستی فردی عاری می شود، به گونه ای که هیچ عمل، احساس، یا صفتی را بخود نسبت نمی دهد. گرچه حتی احتمال دارد به معنای متعارف کلمه دولتمند باشد، لکن به لحاظ روحی و معنوی فقیر الفقراست؛ زیرا، گاه باشد که خداوند به اولیای خویش مال و منال عطا می فرماید تا آنان را از بی حرمتی ابنای روزگار مصون دارد.

برای کسانی که با نوشته های عرفانی آشنایی دارند روشن است که مصطلحات عارفان مبهم و چند پهلوست و چه بسا اصطلاحی که بر گروه یا گروههایی از معانی دلالت می کند و کمابیش از دیدگاهی که بدان می‌نگرند، مفاهیم مختلف و متباعد می پذیرد؛ به همین جهت است که در رسائل و متون صوفیان آشفتگی و ابهام نمایانی به چشم می خورد؛ برای نمونه، هنگامی که شارحی «فقر» را اصلی استعلایی[۵۰] و دیگری قاعدهٔ عملی حیات دینی تبین می کند، این معانی را

---

۴۸. salvation

۴۹. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۵۶.

۵۰. transcendental theory

نمی توان منطبق و مقترن کرد. با عنایت به دید گاه اخیر، فقر تنها سرآغاز تصوف [۳۸] است. جامی گوید:

«فقرا آن طایفه اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی ترک همه کرده باشند و باعث این طایفه برترک، یکی از سه چیز باشد: اول - رجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب، چه حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب. دوم - توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنت، چه فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت در آیند. سوم- طلب جمعیت خاطر [۵۱] [۳۹] و فراغت اندرون [۵۲] از برای اکثار طاعات و حضور [۴۰] دل در آن» [۵۳].

بدین سان فقرا با عدم توجه به مادیات، تا حدودی منفعت طلبند و در سطحی پایین تر از صوفیه قرار دارند که از خود اراده ای ندارند و خواست ایشان کامل به خواست خداوند وابسته است. همین غیبت از نَفْس است که صوفی را از فقیر متمایز می سازد. برخی از اصول کلّی که دراویش باید به آنها عنایت کنند عبارتند از:

«تا از شدت گرسنگی به تنگ نیامده ای، در یوزه مکن. خلیفهٔ دوم عمر، مردی را که پس از سدجوع گدایی کرده بود تازیانه زد. آن گاه که ناگزیر از دریوزه شدی، بیش از نیاز مستان».

«خوش ذات باش، شکوه مکن، خدای را بر فقر خویش سپاس گزار».

«اغنیا را به خاطر بخشش تملق مگوی، و اگر کرمی نکردند سرزنش مکن».

«از زوال فقر بیش از آنی بترس که غنی از زوال ثروت می ترسد».

«هرچه به دلخواه کرم شد بپذیر: آن، همان روزی است که خدا می رساند: نعمت خدا داده را رد مکن».

«به فردا میندیش، وگرنه به ورطه هلاک دائم خواهی افتاد».

«خدای را وسیلهٔ گرفتن صدقات قرار مده».

نفس [۴۱]. شیوخ صوفیه بتدریج برای زهدگرایی و فرهنگ اخلاقی، نظامی ترتیب دادند

---

۵۱. spiritual peace ۵۲. inward composure

۵۳. عبدالرحمن بن احمد جامی، پیشین، ص ٦۲ - ٤٦۱.

که شالودۀ آن بر این واقعیت استوار است که در انسان عنصری شّر وجود دارد که عبارت از روح پست یا شهوانی است. این روح شیطانی که مایه و جایگاه هوا جس و شهوات است نفس خوانده می شود و می توان بطور کلی آن را مرادف «تن» دانست. نفس، دنیا و شیطان و هرآنچه به نفس تعلق دارد، حجابی [۴۲] است بزرگ که مانع حصول اتحاد [۴۳] با خداست. پیامبراکرم(ص) فرمود: «دشمنترین دشمنان تو نفس تست در میان دو پهلوی تو» [۴۴] در این جا، قصد، آن نیست که آرای گوناگون مربوط به سرشت نفس مورد بحث قرار گیرد، امّا از ذکر دلایل مربوط به مادی بودن آن نمی توان چشم پوشید. محمد بن علیان [۳۵]، یکی از صوفیان والامقام، روایت کند:

«... من اندرابتدای حال که بآفتهای نفس بینا گشته بودم و کمین گاههای وی بدانسته بودم، از وی حقدی پیوسته اندر دل من بود. روزی چیزی چون روباه بچه از گلوی من برآمد و حق تعالی مرا شناسا گردانید. دانستم که آن نفسست؛ وی را به زیر پای اندر آوردم، هر لگدی که بروی می زدم وی بزرگتر می شد. گفتم ای هذا، همه چیزها به زخم و رنج هلاک شوند تو چرا می زیادت شوی؟! گفت: از آنچ آفرینش من بازگونه است؛ آنچ رنج چیزها بود، راحت من بود و آنچ راحت چیزها بود، رنج من بود...»[۵۴]

نفس حلاج [۴۶] را دیدند که بسان سگی در پی وی می دوید؛ و موارد دیگری نیز ضبط شده که در آنها نفس بصورت مار یا موش در آمده است.[۵۵]

مجاهدت نفس[۵۶] کار عمده عبادی است که، مستقیم یا غیر مستقیم، به حیات معنوی می انجامد.

شیوخ و پیشوایان صوفیه، همگان، براین باورند که اگر مریدی در انجام این وظیفه، قصور ورزد هرگز مبادی تصوف را نخواهد آموخت. اصل مجاهده آن است که نفس باید از همۀ چیزهای معتاد باز داشته شود و به ایستادگی در برابر هواجس تشجیع گردد و غرور آن در هم شکند، و از کورۀ درد و بلا[۵۷] بگذرد تا سرشت پست و نا پاك اعمال خود را باز شناسد. درباب شیوه های برونی و ظاهری مجاهده، نظیر روزه، خاموشی و گوشه نشینی[۵۸] مطالب بسیاری می تواند

---

۵۴. علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص ۲۵۹.

۵۵. **همانجا**.

۵۶. mortification

۵۷. tribulation

۵۸. solitude

به تحریر در آید، امّا اکنون باید از این مطالب گذشت و به اصل اخلاقی عالیتری پرداخت که طریقت را تکمیل کند.

مجاهدت نفس، به زعم صوفیان کامل، تعالی اخلاقی و باطنی انسان است. زمانی که می گویند «پیش از مرگ بمیر» [مرگ ارادی][۴۷] مراد آن نیست که نفس باید از اساس منهدم و نابود گردد، بلکه منظورشان آن است که نفس می تواند، و باید، از صفاتش که بتمامی شرّ و شیطانی است، پالوده شود. زمانی که ذهن برذات باری توجه و تمرکز یابد و ارادهٔ سالك در اراده و مشیت خداوندی مستهلك گردد، آتش صفاتی، چون نادانی، کبر، رشك، عدم دستگیری و نظایر آنها، فرو خواهد مرد و جای آنها را اضدادشان خواهد گرفت. بنابراین «مرگ نفس» بواقع به «حیات در خدا» مبدل می شود. جنبه های عرفانی این آیین، به قراری که شرح آن گذشت، بخش اعظم فصول بعد را در برخواهد گرفت؛ آن چه، اینك، به طور عمده هَم خود را بدان مصروف می داریم، اهمیت اخلاقی چنین تعالیمی است.

در اصطلاح گویند، هرگاه صوفی از خود سلب اراده کند، به مقامات «رضا»[۵۹] و «توکل» رسیده است:

> «.. درویشی اندر دجله گرفتار شد و سباحت ندانست. یکی گفت از کناره که خواهی تا کسی را بیاگاهانم تا ترا برکشد؟ گفتا: نه؛ گفت: خواهی تا غرقه شوی؟ گفتا: نه، گفت: پس چه خواهی؟ گفت: آن چه حق خواهد، مرا با خواست چه کار است»[۶۰].

توکل، در شکل نهایی، دل برکندن از تمامی ابتکار و خواست وارادهٔ شخصی و تسلیم محض است؛ منفعل کامل بودن چون مرده در دست مرده شوی؛ * بی تفاوتی و بی علاقگی تام و تمام نسبت به همه چیزهایی که کمترین پل و پیوندی با نفس دارد. نام طبقهٔ خاصی از صوفیان متقدّم با چنین توکلی در امور زندگانی روزمره، هرچه بیشتر پر آوازه شد. برای مثال، به طلب روزی نمی پرداختند، اجیر نمی شدند، به کار و کسب نمی پرداختند وهنگام بیماری اجازه نمی دادند به آنها دارو داده شود. خود را به تمام و کمال به دست عنایت حق می سپردند، هرگز در

---

۵۹. acquiescence or satisfaction ۶۰. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۲٤.

* عزّالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، با تصحیح و مقدمهٔ جلال همائی (تهران: سنائی [۱۳۲۵])، ص ۳۹٦.

این امر که خداوند مالك گنجهای زمین و آسمان است و حاجات آنان را برخواهد آورد، تردیدی به دل راه نمی دادند و سخت براین باور بودند که هرآن چه نصیب آنهاست، فراچنگ خواهد آمد، همان گونه که روزیِ مرغانِ هوا - که نمی کارند و نمی دروند - و ماهیان دریا و طفل درونِ رحم می رسد. چنین اصولی، در نهایت، با نظریهٔ صوفیانه وحدت الوهی[61] پیوند دارد. **شقیق بلخی** [۴۸] در نقلهای گزیده زیر همین نکته را می نمایاند:

«سه چیز است که بنده ملزم به انجام آن است و ملازم یکدیگرند؛ هر که از یکی از آنها غفلت کند لاجرم از هر سه چشم پوشیده، و هر که یکی از آن سه را بپذیرد ناگزیر همه را قبول کرده است؛ پس، بیندیش تا همه را درک و رعایت کنی.

نخست آن که با فکر و زبان و عمل به یگانگی خدا اعتراف کنی؛ و چون یقین و اعتراف کردی که خدا یکی است ناچار معتقدی که جز او احدی نمی تواند به تو خیری رساند یا از تو دفع شرّی کند و همه اعمالت وی را خواهد بود. اگر کوچکترین عملی به خاطر دیگری انجام دهی، آن چه براندیشه و زبانت می گذرد تباه است، زیرا انگیزهٔ انجام عملی برای غیر باید ترس و طمع باشد؛ و چون از روی ترس و طمع برای غیرخدا - خدایی که حامی همهٔ موجودات است - فعلی از تو سرزد، خدایی جز خدای یکتا برای تجلیل و تعظیم پذیرفته ای.

دوّم آن که چون در گفتار و کردار خالصانه معتقد شوی که جز خدای یکتا خدای دیگری نیست، باید به او بیش از دنیا، پول، عم، پدر و مادر یا هر کس دیگری در زمین اعتماد کنی.

سوّم آن که چون از این دو گام - یعنی ایمان مخلصانه به یگانگی خدا و توکل به او - فرا رفتی، وصول به مقام رضا را در خوری و به هیچ روی از آن چه تو را بشولاند به خشم نیایی. از خشم و غضب هشدار!

بگذار همواره دلت با او باشد، مگذار چشم بهم زدنی از او دور و غافل شوی»[62].

---

۶۱. divine unity

۶۲. احمدبن عبدالله ابونعیم، **حلیة الاولیا و طبقات الاصفیا** (مصر: کتبة الخانجی، ۱۳۵۱) ج ۸، ص ۶۴ - ۶۳.

صوفی «متوکل» ورای وقتی که در آن است، اندیشه ای ندارد [و فکر خود را به گذشته و آینده مشغول نمی سازد[۶۳]]. یك بار، شقیق از جماعتی که برای آنان مجلس می گفت پرسید:

«اگر خداوند امروز شما را بمیراند، آیا نماز و اطاعت و فریضهٔ فردا را از شما خواهد خواست؟ جواب گفتند: نه، هرگز خدا طاعات و فرائض روزی را که در آن زنده نیستیم، طلب نکند. **شقیق** گفت: پس شما هم همانطور که او نماز و طاعت فردا را نمی خواهد، رزق و روزی فردا را از او طلب مکنید، زیرا ممکن است تا فردا زنده نمانید»[۶۴].

با نگاه به نتایج عملی کوشش متوکلان در راه حیاتی مبتنی بر توکل، شگفت نیست اگر تجربهای سالکانی را به مطالعه گیریم که این آموزه را کامل گردانیده اند: «بگذار متوکل راستین گوری بکند و نفس خود را در آن دفن کند»[۶۵]. صوفیان متأخر براین باور بودند که سعی تمام در جهت تلاش معاش کاملاً با توکل سازگار است و به این حدیث نبوی استناد می جستند که: «پای شتر را ببند و به خدا توکل کن»[۶۶].[۴۹] آنان «توکل» راحالت همیشگی و معتاد ذهن تعریف می کنند که تنها اندیشه های لذت آور نفس آن را از بین می برد؛ برای مثال، این اندیشه که «بهشت» مطلوبتر از «جهنم» است «توکل» را خدشه دار می سازد.

باحتمال، چنین نظریه ای چه ویژگیها و نتایجی به بار خواهد آورد؟ در بدترین شرایط، فردِ عاطل و باطل و ریاکاری خواهد شد که طفیل دیگر خلایق است؛ در بهترین حالت، درویش بی آزاری که حزن و اندوه وی را ساکن می گرداند؛ سرزنش و ستایش را یکسان پذیرا می شود، به توهینها، ضرب و شتمها، عذاب و مرگ بی اعتناست و صرفاً آنها را رویدادهای سرنوشت ازلی و نمایش تقدیر می شمارد.

بهرحال، خلق خویی چنین بی تفاوت، اوج و کمالی نیست که تصوف می تواند بدان دست

---

۶۳. قاسم غنی، **تاریخ صوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ**، بانضمام مقدمه و حواشی و فهارس سه گانه بعلاوه فرهنگ مصطلحات صوفیه ([تهران: ابن سینا] ۱۳۳۰) ص ۳۱۳

۶۴. **همان**، ص ۳۰۹.

۶۵. عبدالله بن علی ابونصر سراج، **کتاب اللمع فی التصوف**، و قد اعتنی بنسخه و تصحیحه رنولد الن نیکلسون (لندن: بریل، ۱۹۱٤) ص ۵۳.

۶۶. عبدالکریم بن هوازن قشیری، **پیشین**، ص ۲۵۸.

یابد. رسیدن به رفیعترین مرحله پرورش اخلاقی جز به برکت عشق حصول نپذیرد، آن هم زمانی که تسلیم نفس[٦٧] به ایثار نفس[٦٨] انجامد. در جای خود مطالبی در این باب مطرح خواهم کرد.

ذِکر. در میان عناصر مثبت عبادات و اعمال صوفیه، ذکر معاملتی است که جملگی عارفان مسلمان یك دل و یك زبان آن را سنگ بنای دین عملی می شمارند. ریاضتی که خوانندگان غربی از طریق توصیف دقیق ادوارد لین[٦٩] [٥٠] در کتاب «مصریان امروز»[٧٠] و استاد د.ب. مکدونالد[٧١] در کتاب «ابعاد اسلام»[٧٢] - که بتازگی به زیور طبع آراسته گردید - با آن آشنایی کامل دارند. بظاهر، مناسبترین واژه های مترادف «ذکر» کلمه های «نام بردن»[٧٣] «یاد کرد»[٧٤] یا به زبان ساده «تفکر»[٧٥] در اوست. در قرآن کریم به مومنان امر شده است «خدا را بسیار یاد کن،» [٥١] عملِ عبادی ساده ای که هیچ رنگ وبویی از عرفان در آن نیست. امّا صوفیان از تکرار نام خدا یا عباراتی چون «سبحان الله» و «لااله الاالله» ریاضتی [٥٢] ساخته اند که با لحنی یکروند، جمیع قوای روحی خود را بر آنها متمرکز می سازند و برای این کار که وقت معینی برای آن نمی شناسند، بیش از نمازهای پنجگانه ارج و ارزش قایل هستند زیرا ذکر، امکان ارتباط مداوم و لذت بخش ایشان را با خداوند میسر می سازد.

ذکر می تواند جلی[٧٦] یاخفی[٧٧] باشد، امّا بنابر عقیدهٔ معمول بهترین ذکر آن است که زبان و دل هردو به آن مشغول گردد. [نقل است که] سهل بن عبدالله [٥٣] مریدی را گفت:

> «جهد کن تا همه روزگویی سبحان الله، الله، الله». آن مرد می گفت تا بر آن خو گر شد. گفت: «شبها بر آن پیوند کن». چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را درخواب دیدی، همان الله می گفتی در خواب. تا او را گفتند: «از این باز گرد و به یادداشت مشغول شو» تا چنان شد که همه روزگارش مستغرق آن گشت. وقتی در خانه بود. چوبی از بالا در افتاد و سرش بشکست و قطرات خون از سرش برزمین چکید و همه نقش «الله» باز دید آمد»[٧٨].

---

٦٧. self-surrender
٦٨. self-devotion
٦٩. Edward Lane
٧٠. Modern Egyptians
٧١. D. B.Macdonald
٧٢. Aspects of Islam
٧٣. mentioning
٧٤. remembering
٧٥. thinking of
٧٦. spoken recollection
٧٧. silent recollection
٧٨. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ١٠ - ٣٠٩ و ٤٧٤.

غزالی [در کیمیای سعادت و احیاءالعلوم] از فواید و آثار و شیوهٔ ذکر سخن رانده است و مکدونالد خلاصه آنها را به شرح زیر به دست می دهد:

«سالک باید قلب خود را به حالی درآورد که در آن حال، وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد. بعد، تنها در گوشه ای بنشیند و از فرائض شرعی تنها واجباتی را بگزارد که ضروری است و از تلاوت قرآن و [تأمل در] معانی آن یا کتب دینی و حدیث و یا هرچیزی از آن دست، تن زند. مراقب باشد که جز خدا هیچ چیز در فکر و ذهن او نباشد. بعد، در آن حالِ تنهایی و مراقبه بدون انقطاع بزبان بگوید «اللّه، اللّه». بالاخره به جایی خواهد رسید که زبان از حرکت باز خواهد ماند، ولی در مقام توجه و استغراق به حالی باشد که گویی کلمه «اللّه» از زبان او جاری است. این حال را دوام بدهد تا زبان بکلّی از کار بیفتد و احساس کند که قلبش مشغول به ذکر «اللّه» است. آن گاه بکوشد تا آن که شکل کلمه «اللّه» یعنی حروف و هیأت آن در قلبش نقش بندد. همچنان به ذکر ادامه دهد تا آن شکل و حروف کلمه «اللّه» از قلبش زایل شود و فقط فکر اللّه در قلب باقی بماند، یعنی چنان احساس کند که مفهوم کلمه «الله» در قلب چنان جایگزین شده که از آن جدا شدنی نیست. تا این جا، مجاهده و اراده و میل سالک مؤثر است، ولی جلب عنایت خداوند به ارداه و میل او نیست زیرا خداوند مصداق «یَختَصُ بِرَحمَتِه مَن یَشاءُ» است و در مقام او اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایتِ او عطای محض است. تنها چیزی که می توان گفت این است که سالک با مجاهده و طلب [۵۵]، خود را به فضل و عطای آسمانی عرضه داشته است. اگر این مسیر پیموده شود سالک می تواند اطمینان یابد که نور حقیقت به قلب او پرتو خواهد افکند. چنین نوری، در آغاز چون برق ناپایدار است، می آید و باز می گردد، و گاه درنگ می کند. گاه، هنگام بازگشت دمی می پاید و این پاییدن گهی کوتاه مدت و گه دراز مدت است».[۷۹]

صوفی دیگری جان کلام را در عبارت زیر می آورد:

«نخستین مرحله ذکر غفلت از خود است و آخرین مرحله آن فنای ذاکر در ذکر،

---

۷۹. محمدبن محمدغزالی، **پیشین**، ج ۱، ص ۲۵٦- ۲۵۲.

به گونه ای که از خود فانی و در حق باقی شود»[۸۰].

به دوام و تعاقب ذکر از چند راه می توان مدد رساند. «[نقل است که] شبلی سردابه داشتی، در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی بدل او در آمدی خویشتن بدان چوب همی زدی. و گاه بودی که همهٔ چوبها که بشکستی، دست و پای خود بر دیوار همی زدی»[۸۱] صوفیان قرن نهم [میلادی = سوم هجری قمری] با ریاضت حبس نَفَس[۸۲] هندیان آشنا بودند و پس از آن دوران بیشتر به این امر می پرداختند. در میان سلسله های دراویش[۸۳] موسیقی، غنا، و پایکوبی اسباب مطلوب ایجاد حالت «فنا» ست که، بنابه تعریفی که یاد شد، اوج و علت وجودی[۸۴] چنین روشی بشمارست.

مراقبه. در «مراقبه» صورتی از تمرکز برخویشتن[۸۵] می یابیم که همانند دیانا[۸۶] و سامادی[۸۷] بودایی است. هنگامی که پیامبر اکرم (ص) فرمود «خدای را چنان پرستش کن که گویی او را می بینی، و اگر تو او را نبینی او تو را می بیند»[۵۸] همین نکته را در نظر داشت. هربنده ای که یقین کند، خداوند در جمیع احوال بر ضمیر او اشراف دارد، به مراقبت و پاس دل می پردازد و ورود اندیشه های شریر و شیطانی یا خواطر ناپسند را به قلب، جلو می گیرد. [شبلی گوید]: «پیش نوری شدم. او را دیدم به مراقبت نشسته، که مویی برتن او حرکت نمی کرد. گفتم: «مراقبتی چنین نیکو از که آموختی؟» گفت: «از گربه که برسوراخ موش بود. و او بسیار از من ساکن تر بود»[۸۸]. ابوسعید ابی الخیر [۵۹] برناف خویش چشم می دوخت. نقل است که اگر در این حالت

---

۸۰. عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۱۰۹، با اندک اختلاف در عبارت.

۸۱. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۲۳۵.

۸۲. inhaling and exhaling the breath

۸۳. Dervish Orders

۸۴. raisond d'être

۸۵. self-concentration

۸۶. dhyāna

۸۷. samādhi

۸۸. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۷۱.

شیطان به کسی نزدیك شود دچار صرع می گردد و درست همان حالی می رود که برای دیوزدگان پیش می آید.

اگر مطالب این فصل چشم انداز روشنی از خطوط اصلی سیروسلوك، آمادگی و پرورش مقدماتی صوفی را به خواننده عرضه کرده باشد، نگارنده به مقصود رسیده است. اینك باید صوفی را در مرتبه ای از اهلیت فرض کرد که پیر یا شیخ به او مرقعه یا خرقه[۸۹] [۶۰] می پوشاند و این نشانه آن است که او توفیق طی مراحل نخستین و گذشتن از فراز و نشیب «طریقت» را به دست آورده است، حال با گامهایی لرزان به سوی نور می رود؛ چون مسافری مانده و کوفته، که پس از رسیدن به انتهای دره ای تنگ و ژرف، ناگاه برق آفتاب را می بیند و چشمان خود را می بندد.

یادداشتها

۱- از «طریقت» سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند ترك دنیا و دوام ذکر و توجه به مبدأ و تبتّل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن (**فرهنگ عرفانی**، ص ۳۱۷). عَبّادی گوید: «بدان که طریقت راهی است که از شریعت خیزد که راه بزرگ را شارع گویند و راه خرد و باریك را طریق گویند... پس طریقت راهی است از میان شریعت برداشته... طریقت طلب کردن تحقیق این معاملات و تفحص این مشروعات است و آراستن اعمال بصفای ضمایر و تهذیب اخلاق از کدورات طبیعی چون ریا و جفا و شرك خفی و حقد وحسد و تکبر و اعجاب و مانند این همه ... و در جمله هرچه بتهذیب ظاهر متعلق است از شریعت خیزد و هرچه بتصفیت باطن باز گردد از طریقت خیزد» (**التصفیه**، ص ۱۷).

استاد همایی براین باور است که «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» سه مرحله از مراحل و منازل سیروسلوك، یا سه درجه و سه مقام از مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی است؛ که می توان آن را به پوست و مغز و روغن بادام و امثال آن تشبیه کرد (**مولوی نامه**، ص ۲۷ - ۴۲۶). تبیین سخن همایی را به زبانی عرفانی تر از عزیزالدین نسفی می شنویم: «بدان که شریعت گفتِ انبیاست و طریقت کردِ

---

۸۹. patched frock

انبیاست و حقیقت دید ابنیاست. ای درویش هرکه آن می‌گوید که پیغمبر وی گفته اهل شریعت است و هرکه آن می‌کند که پیغمبر وی کرده اهل طریقت است وهرکه آن می بیند که پیغمبر وی می دیده اهل حقیقت است...» (**انسان کامل**، ص ۳).

۲- سالك عبارت از سائرالی الله است که متوسط بین مبدأ و منتهی است مدام که در سیر است. در مقدمهٔ **نفحات** است که صوفی که در راه طلب حقیقت گام می‌گذارد و خود را سالك نامیده ابتدا بشناختن خود همت می‌گمارد و سپس در راه رسیدن بمقصود. به گفتهٔ حافظ سالك آن رهروی است که بر تقوی و دانش خویش تکیه نکند، بل اعتمادش برخدای باشد:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست　　راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

عمّان سامانی می‌گوید سالك باید قطع راه کند، خواه زن باشد خواه مرد:

شرط راه آمد نمودن قطع راه　　بر سر رهرو چه معجر چه کلاه

(**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۵۴؛ **گنجینهٔ الاسرار**، ص ۹۰)

۳- مقامات جمع مقام است و آن طریقتی است که صاحب آن ثابت است برآن از طرقی که موصل است او را بسوی زهد و ورع. مقام عبارت از منزلت و مرتبتی است که بنده بواسطهٔ آداب خاص بدان رسد و از طریق تحمل سختی و مشقت بدان نایل گردد. مقام هرکس موضع اقامت اوست پس از حصول آداب و مبادی خاص. در واقع، چون حال دائمی شود و ملکهٔ سالك گردد، آن را مقام خوانند. کاشانی گوید: «مقام مرتبتی است از مراتب سلوك که در بحث قدم سالك آید و محل استقامت او گردد و زوال نه پذیرد» (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۴۹؛ **فرهنگ علوم عقلی**، ص ۶۹ - ۵۶۸).

۴- ابونصر عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی (درگذشتهٔ سال ۳۷۳ یا ۳۷۸ هجری قمری) از مشاهیر علما، محدثان، فقیهان و صوفیه قرن چهارم هجری است. او از مریدان شیخ ابومحمد مرتعش نیشابوری (متوفی ۳۲۸ هـ . ق.) بود و به زهد و پارسایی شهرت داشت، بطوری که وی را «طاووس الفقراء» می خواندند. **کتاب اللمع فی التصوف** از تألیفات مشهور اوست که به اهتمام نیکلسن با مقدمه و تلخیص انگلیسی طبع شده است و متضمن بیان مبادی صوفیه و تفسیر کلمات مشایخ و اشعار و اقوال صوفیه است. جامی در **نفحات الانس** و حاج نایب الصدر در **طرائق الحقایق** ترجمهٔ حالش را آورده اند. (**مصباح الهدایه**، پانویس ص ۲۰۷؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۵- ورع عبارت ازاحتراز ازهرچیزی است که درآن شوب انحراف شرعی ویا شبهت مضرت

معنوی است ومتضمن قناعت است. ابراهیم خواص گوید «ورع دلیل خوف است وخوف دلیل معرفت است ومعرفت دلیل قربت است. بدانك اصل دین وقاعدهٔ اسلام ورع است چنانك درخبر است ملاك دینکُم الورع» (مصباح‌الهدایه، ص ۳۷۳). حسن بصری راسئوال‌کردند که اصل دین چیست؟ گفت ورع. گفتند: چیست که آن را تباه کند؟ گفت: طمع (تذکرة‌الاولیاء، ص ۲۳؛ **فرهنگ عرفانی**، ص ۴۸۵).

۶- زهد در لغت اعراض از اشیاءاست از جهت کوچك دانستن آنها. حضرت امیرعلیه السلام فرمودند: «زاهد کسی است که باك نداشته باشد که دنیا را که خورد از مؤمن و کافر» (**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۴۸). حسن بصری گوید: «زاهد اندر دنیا آن است که اهل او را دشمن داری و آنچه اندروست». ابوسلیمان دارانی گوید: «زهد دست بداشتن است از آنچه تو را از خدای مشغول دارد». رویم، جنید را پرسید از زهد؛ گفت: «حقیر داشتن دنیا را و آثار او از دلستردن». (ترجمه رسالهٔ قشریه، ص ۱۷۸).

۷- حقیقت فقر نیازمندی است زیرا بنده همواره نیازمند است چه آنکه بندگی یعنی مملوك بودن و مملوك به مالك خود محتاج است و غنی در حقیقت حق است و فقیر، خلق و صفت عبد است بحکم «وَ اَنْتُمُ الفُقَراء وَ اللّه هُوَالْغَنی» عبدالله بن جلا گفته است: «فقر آنست که تو را مالی نباشد و اگر باشد برای تو نباشد» (مصباح الهدایه، ص ۳۷۶). از ابوبکر مصری پرسیدند از فقیر صادق. گفت: لاَیَمْلِكُ وَلاَیُمْلَكُ، معنی آن بود که وی را ملك نبود و وی ملك کس نبود» (ترجمه رساله قشریه، ص ۴۶۳). و مقام فقر مقام والایی است که هرکس را بدان راه نیست که فرمود «اَلْفَقْرُ فَخْري». عراقی گوید:

در حلقهٔ فقیران قیصر چه کار دارد — در دست بحرنوشان ساغر چه کاردارد
در راه عشقبازان زین حرفها چه خیزد — در مجلس خموشان منبر چه کاردارد

(**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۴۸ - ۴۴۷).

۸- صبر یعنی تحمل و شکیبایی و بردباری و در اصطلاح ترك شکایت است از سختی بلا نزد غیر خدا (**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۹۷). جنید گوید: «صبر فرو خوردن تلخ هاست و روی ترش ناکردن» (تذکرة‌الاولیاء، ص ۴۴۵؛ رساله قشیریه، ص ۲۷۹).

۹- توکل در لغت تفویض امر است بسوی کسی که بدو اعتماد باشد (**فرهنگ عرفانی**، ص ۱۴۵). توکل مقام والابی است که جز خواص از عرفا و موحدان آن را درك نمی‌کنند، بطور کلی معیار شناختن توکل اعتماد بحق است و گسستن از غیر:

چون تو روازغیر حق برتافتی — نقد اسرار توکل یافتی

(**شرح گلشن راز**، ص ۲۶۶).

توکل نفی روایت اسباب است نه ترک اسباب (شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۳۳). سهل عبدالله گفت: «اول مقامی در توکل آن است که پیش قدرت چنان باشی که مرده در دست مرده شوی تا چنان که خواهد او را می‌گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد (تذکرة الاولیاء، ص ۳۱۸؛ رساله قشیریه، ص ۷ - ۲۴۶). باز ابن مسروق گفت: «توکل گردن نهادن است مر رفتن قضاها را اندر احکام. یعنی علامت درستی توکل آن باشد که هرقضایی و حکمی که حق تعالی بر وی براند اندر وی اضطراب پدید نیاید، از بهرآن که توکل تسلیم است و چون خود را بمالك تسلیم کرد هر تصرفی که اندرملك خویش آرد ترا بر وی اعتراض نرسد خواه محبوب پیش آید و خواه مکروه» (خلاصه شرح تعرف، ص ۳۰۷).

۱۰- رضا عبارت از رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر است. ذوالنون گوید: «رضا شادی دل است بتلخی قضا» (فرهنگ عرفانی، ص ۳۲ - ۲۳۱). ابو محمدرویم گوید: «رضا آنست که احکام الهی را بشادی استقبال کند» (شرح گلشن راز، ص ۲۶۵). استاد ابوعلی [دقّاق] گفتی «رضا نه آنست که بلانبیند ونداند رضا آن بود که برحکم و قضا اعتراض نکند» (رسالهٔ قشیریه، ص ۲۹۶). باز شیخ ابومحمد رویم گفت [رحمة الله علیه] که «رضا آن است که احکام او را به شادی پیش باز روی. یعنی چنان که عام از بلاگریزانند خواص مربلا را جویانند.» گفت: «رضا تلخی هایی است که فرو خوردن آن خرسند خوارگی باشد آن گاه که تیرگی ها [را] خوش گرداند. یعنی بنده آن گاه راضی باشد که هر تلخی که پیش آید فرو خورد و ننالد و این آن گاه تواند کردن که مر او را قنوع پدید آید که هرچگونه که بدارند روا دارد چون به کردِ حق تعالی قانع گشت همه تلخی ها او را خوش گشت و همه تیرگی ها وی را روشن گشت». (خلاصه شرح تعّرف، ص ۳۱۶ و ۳۱۴).

۱۱- مراقبت نزد اهل سلوك محافظت قلب است از کارهای پست. بعضی گویند: مراقبت این است که بدانی خدای برهرچیز قادر است. و بعضی گویند: حقیقت مراقبت عبادت حق است. بعضی گفتند: مراقبت عام، خوف و مراقبت خاص، امید است (فرهنگ عرفانی، ص ۴۲۴). مراقبت در بدایات محافظت جوارح است از مخالفات و در نهایات مراقبت اشارت ازلیست بر استواء دید (اللمع، ص ۵۵).

۱۲- قرب یعنی نزدیکی و در اصطلاح عبارت از ارتفاع وسائط است میان عبد و موجد آن با قلت وسائط. رویم گوید: «قرب آنست که هرچه پیش آید از میان برداری و آنچه حایل میان محب و محبوبست بر طرف کنی». شاه نعمت الله گوید: «قرب عبارت از وفاءعهد سابق است که میان حق و بنده است» (فرهنگ عرفانی، ص ۳۷۵، ۳۷۶). قرب عبارتست از سیر قطره بجانب دریا و وصول بمقصود حقیقی و اتصاف به صفات الهی (شرح گلشن راز، ص ۳۰). ابوالحسین نوری، ابوحمزهٔ بغدادی را پیغام

فرستاد که :«قربِ قرب در آنچه ما دروی ایم بُعد بُعد بود». (رسالهٔ قشیریه، ص ۱۲۶).

۱۳ - محبت عبارت از غلیان دل است در مقام اشتیاق به لقاءمحبوب (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۱۵). بعضی گویند محبت امری است که کور و کر کند و نابینا گرداند محّب را از آنچه جز محبوب است (**شرح تعّرف**، ج ۴، ص ۱۵۲). ابویعقوب سوسی گوید: «حقیقت محبت آنست که بنده حظّ [خویش را] فراموش کند از خدای [تعالی] و حوائج خود را بخدای تعالی فراموش کند (رسالهٔ قشیریه، ص ۵۶۲). جنید گوید: «از سری شنیدم که گفت محبت درست نیاید میان دوکس تا یکی دیگری را نگوید یا من» (همان، ص ۵۶۴). مولانا محمدطبسی گوید: «محبت دوستی باشد با حق تعالی بی سببی و علاقه ای و حرکتی،

محبت مقام الهی بود   محبت به ازپادشاهی‌بود

(**شناخت شاخص های عرفانی**، ص ۶۸).

محبت میل باطن است بعالم جمال و آن بردوگونه است، محبت عام یعنی میل قلب بمطالعهٔ جمال صفات، و محبت خاص یعنی میل روح بمشاهدهٔ جمال ذات (مصباح الهدایه، ص ۴۰۴).

۱۴ - خوف انزعاج [برکندن] قلب و انسلاخ [برهنه شدن] اوست از طمأنیت امن بتوقع مکروهی ممکن الحصول (مصباح الهدایه، ص ۳۸۷). و گفته اند: «خوف حرکت دل بود از هیبت خدای» (رسالهٔ قشیریه، ص ۱۹۴).

۱۵ - رجاء یعنی امیدواری و در اصطلاح تعلق قلب است بحصول امری محبوب درآینده (مصباح الهدایه، ص ۳۹۲). رجاء، دل در بستن بود بدوستی که اندر مستقبل حاصل خواهد بود (رساله قشیریه، ص ۱۹۹)، و نیز: رجاءرؤیت جلال بود بعین جمال (**همان**، ص ۱۹۹). رجاء شاهدشدن بود بوجود وصال او (**میرت شیخ کبیر**، ص ۲۶۸).

۱۶ - شوق داعیهٔ لقای محبوب است در باطن محبّ و وجود آن لازم صدق محبت است (مصباح الهدایه، ص ۴۱۱). بایزید گفت: «شوق دارالملك عاشقان است» (**تذکرة الاولیاء**، ص ۱۹۶). شوق آتشی است که شعلهٔ شعاع آن از میزان محبت خیزد و بوی عود وجود از احتراق چهرهٔ افتراق او برانگیزد (**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۹۲).

۱۷ - انس در اصطلاح عبارت است از التذاذ باطن بمطالعهٔ کمال محبوب (**فرهنگ عرفانی**، ص ۶۶). **ذوالنون گفته است: «انس انبساط محّب است با محبوب»** (مصباح الهدایه، ص ۴۲۱). اویس قرنی گفت: «هرگز ندانستم که کسی که خدای - عزوجل- را شناخت با غیر او انس گیرد و به

غیر او بیا ساید». (تذکرة الاولیاء، ص ۲۴).

۱۸- طمأنیت عبارت از سکون و رجا و امن و سرور است و مکث آن در قلب مدام است بخلاف سکینت که مکث مدام ندارد. (فرهنگ عرفانی).

۱۹- شهود تجلی ذات را مشاهده گویند، آسمان چون صاف گردد آفتاب شهود تابش کند (فرهنگ عرفانی، ص ۴۳۳). خوجه عبدالله گوید: «مشاهده نهال حقایق یقین است، بیرون از تعلم و تلقین است» (همان، ص ۴۳۴). از روزبهان بقلی منقول است که: «قال: مشاهده عیان حق است بصر روح را تا جمال او در منزل حضور بیند». (شرح شطحیات، ص ۵۵۷). قشیری گوید: «در بیان تحقیق مشاهده هیچکس زیادت نیارد برآنچه عمر و بن عثمال مکی گفت کی: انوار تجلی متواتر بود بر دل وی [مشاهد حق] بی آنك چیزی او را پوشیده کند و بچیزی بریده گردد». (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۱۱۸).

۲۰- یقین قرار گرفتن علمی بود در دل که هیچ حال نگردد و از دل خالی نبود (تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۵؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۷۴). ابوبکر طاهر گوید: «یقین آن بود که دروی شك نبود» و جنید گوید: «یقین برخاستن شك بود بمشهد غیب» (ترجمهٔ رساله قشیریه، ص ۲۷۲). ذوالنون گوید: «آنچه را دل بیند یقین خوانند» (فرهنگ عرفانی، ص ۵۰۱).

یقین آن است که رضای هیچ کس بواسطهٔ غضب و سخط خداوند نطلبی و هیچ کس را بران عطا که ترا خدای دهد حمد نگویی و اگر باز گیرد کس را ذمّ نکنی که جمله را در بند عجز بینی اسیر و مقهور و مغلوب، و بدانی که احوال جمله بید کفایت خداوندست، حرص زیادت نکند و کراهیت هیچ کاره را کمتر نکند و خداوند تعالی بفضل و رحت خود همه شادیها و آسایشها در رضا و یقین نهادست و همهٔ رنجها و اندوهها در شك و سخط تعبیه کرده است که صاحب یقین آنست که همه چیزها چنانکه هست بیند و چون بیند ساکن شود و مطمئن گردد شادیها در سکونت دل است و نشان صاحب یقین آنست که هرگز اندوهگین نشود و در جزع و تردّد نیفتد و خداوند را چنان پرستد که صاحب عیان نه صاحب گمان. (التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۱۲۵ - ۱۲۴).

۲۱- معرفت عبارت از ادراك امر جزئی یا بسیط است که از قدیم الایام یکی از مباحث مهم فلسفی اهل نظر بوده است. معرفت در لغت بمعنی شناسایی است و در اصطلاح صوفیه عبارت است از علمی که مبتنی برکشف و تهذیب نفس باشد. هجویری می نویسد: «... معرفت حیات دل بود بحق و اعراض سر از جز حق و قیمت هرکس بمعرفت بود و هر کرا معرفت نبود وی بی قیمت بود پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحت علم را بخداوند معرفت خوانند و از آن بوذ که معرفت را فاضلتر از علم

خواندند که صحت حال جز بصحت علم نباشد و صحت علم صحت حال نباشد یعنی عارف نباشد که بحق عالم نباشد اماّ عالم بود که عارف نبود». (**کشف المحجوب**، ص ۳۴۲). نیز بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۲۸ مقدمه.

۲۲- حقیقت دارای معانی چندی است، گاه مقابل اعتبار، فرض، مفهوم و مجاز می آید. هجویری گوید: «حقیقت عبارت از آنست که نسخ برآن روا نباشد و از عهد آدم تا فناء عالم حکم آن متساوی باشد چون معرفت خدا و صحت معاملت خود بخلوص نیست (**کشف المحجوب**، ص ۴۹۸). روزبهان بقلی گوید: «حقیقت صفای معرفتست، و نور مشاهده، و اثبات توحید، و رسوخ حال، و وقوع علم لدنی» (**شرح شطحیات**، ص ۵۵۹). لاهیجی گوید: «حقیقت ظهور ذات حق است بی حجاب تعینّات و محو کثرات موهومه در اشعهٔ انوار ذات» (**فرهنگ عرفانی**، ص ۱۷۶).

۲۳- نصوح مردی بود از بنی اسرائیل که خود را به کسوت زنان در آورده و در حمام، زنان را خدمت می‌کرد و مفسّران شرح حال او را ذیل آیه هشتم سورهٔ تحریم آورده اند. وی سرانجام از گناه توبه کرد چنانکه خدای تعالی از توبهٔ وی یاد کرده است. بزرگان هریك در چگونگی توبهٔ نصوح و معنی آن سخن کرده اند، عکرمه از ابن عباس نقل کرده که معاذ جبل از پیغمبر (ص) پرسید حقیقت توبهٔ نصوح چیست؟ فرمود که: «اَنْ یَتُوبَ التائبُ ثُمَّ لایَرجِعُ فی الذَّنْبِ کَمالا تَعُودُ اللبَنُ اِلی الضَّرع» توبهٔ نصوح آنست که تایب عود نکند بمعصیت همچنانکه شیر به پستان عود نمی‌کند. و گفته اند که توبهٔ نصوح آنست که تایب ناصح نفس خود شود (**منهج الصادقین**، ج ۹، ص ۳۴۲). برای اطلاع بیشتر از اقوال مفسران دربارهٔ توبهٔ نصوحاً رجوع کنید به: **تبیان طوسی، کشاف زمخشری، تفسیرامام فخررازی، تفسیر ابوالفتوح رازی**، ذیل آیهٔ ۸ سورهٔ تحریم (۶۶).

۲۴- امّ الخیر رابعه بنت اسماعیل عدَویه بصری از زنان زاهد و عابد و عارف نامدار قرن دوم هجری که در عرفان و زهد و دینداری شهرتی دارد و حکایتها و سخنان مؤثر و دلنشین در کتابهای صوفیه از او نقل شده است. گویند با حسن بصری معاصر بوده است و به سال ۱۳۵ هجری قمری در گذشته. عطار در **تذکرة الاولیاء** و نایب الصدر در **طرائق الحقایق** احوال او را به تفصیل باز نموده اند. رابعهٔ عدویه دیگری هم در تاریخ عرفان مشهود است که از جهت نام و نام پدر با رابعه اشتراك دارد و به رابعهٔ شامیّه معروف است و در سال ۱۸۵ هجری قمری وفات کرده و همسر احمدبن ابی الحواری (متوفی ۲۰۵ یا ۲۱۵ هجری) بوده است.

۲۵- ابوالحسن علی بن عثمان جلاّبی هجویری غزنوی، از عارفان و نویسندگان قرن پنجم

(متوفی ۴۶۵ هـ . ق.) است. جلّابی از مریدان شیخ ابوالفضل محمد بن حسن ختلی و از شاگردان ابوالعباس احمد بن الاشقانی است. هجویری بسیاری از مشایخ را دیدار کرده و در تألیف ارزشمند خویش **کشف المحجوب**، اقوال آنان را یاد کرده است. در شریعت از مذهب امام ابوحنیفه و در طریقت از مسلك جنیدیه پیروی می‌کرد، چنانکه خود گوید: «شیخ من گفتی، و وی جنیدی مذهب بود که: سکر، بازیگاه کودکان است و صحو، فناگاه مردان است و من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم که بر موافقت شیخم - رحمة الله علیه». (**کشف المحجوب**، ص ۲۳۲).

۲۶- درباب «مرشد»، بنگرید به مدخل «پیر».

۲۷- مرید نزد صوفیان و اهل سلوك کسی است که از ارادهٔ خود مجرد شده و از ما سوی الله بریده باشد و بر دو معنی است: یکی عین محب یعنی سالك مجذوب، دوم عین مقتدی که حق دیدهٔ او را بنور هدایت بیناگردانیده تا وی بنقصان خود نگرد و دائماً در طلب کمال باشد و قرار نگیرد مگر بحصول مراد و وجود قرب حق. مرید کسی است که دل او مرده باشد از هرچیزی غیر از خدا و تنها خدای را بخواهد و قرب او را خواستار باشد و بدو مشتاق باشد (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۲۸، **فرهنگ علوم عقلی**، ص ۵۴۵). اسفراینی ضمن بر شمردن وظایف مرید گوید: «مرید باید شیخی راه رفتهٔ دیده ور طلب کند که سیر و سلوك کرده باشد و بر علامات راه واقف گشته، و هر علامتی از علامات راه بشناخته، تا مرید را دلیل تواند بود». (**کاشف الاسرار**، ص ۱۳۳). جنید گوید: «مرید صادق بی نیاز بود از علم عالمان» (**رساله قشیریه**، ص ۳۱۴؛ **تذکرة الاولیا**، ص ۴۳۸). مستملی گوید: «مرید مرادست در حقیقت و مراد مرید، و مرید خواهنده باشد و مراد خواسته» (**شرح تعرّف**، ج ۴، ص ۱۴۷).

۲۸- مرقّعه زینت اولیا و شعار متصوفه و اهل زهد است. عوام بدان عزیز گردند و خواص اند آن ذلیل شوند. عزّ عام آن بود که چون بپوشند خلقانش بدان حرمت دارند و ذل خاص آن بود که چون بپوشند خلق اندر ایشان بچشم عوام نگرند و مرایشان را بدان ملامت کنند. هجویری می نویسد: «اَلْمُرَقَّعَةُ قَمِیصُ الْوَفاءِ لِاَهْلِ الصَّفا و سربال السُّرور لِاَهْلِ الْغُرُور، مرقعه پیراهن وفاست مراهل صفا را و لباس سرور است مراهل غرور را تااهل صفا بپوشیدن آن از کونین مجرد شوند و از مالوفات منقطع گردند و اهل غرور بدان از حق محجوب شوند و از صلاح باز مانند». (**کشف المحجوب**، ص ۴۹ - ۵۴).

۲۹- ابوالقاسم جنید بن محمد از مشایخ بزرگ تصوف و از علمای این طایفه است که اصل او از نهاوند و مولد و منشأ وی بغداد بود؛ پدرش آبگینه فروش بود و از این، قواریریش نیز می‌گفتند. وی خواهرزادهٔ سَرِیّ است و صحبت او، حارث محاسبی و محمد بن علی قصاب یافته بود. جنید از نخستین

کسانی است که دربارهٔ علم توحید در بغداد سخن گفته است. وفاتش به ضبط قشیری و دیگران سال ۲۹۷ هجری قمری در بغداد اتفاق افتاد. ابوبکر عَطَوی گوید: بنزدیك جنید بودم وقت وفات وی قرآن ختم کرد و از سورهٔ بقره هفتاد آیه بخواند و فرمان یافت. همو گفته: هرکس حافظ قرآن نباشد و حدیث ننوشته باشد بوی اقتدا مکنید که علم ما مقید است به کتاب و سنت. وی سی بار پیاده به حج رفت (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۵۳؛ **شرح شطحیات**، ص ۳۶؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۳۰- مجاهده عبارت از وادار کردن نفس است به مشقّات بدنی و مخالفت هوی و هوس (**تاریخ تصوف**، ص ۶۵۴). اصل مجاهدت انفصال و محروم کردن نفس است از مألوفات. و مجاهدت با نفس بسی دشوارتر است تا جهاد با دشمن در میدان نبرد و ثمرهٔ مجاهدت تقرب بحق است (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۱۲). سهل بن عبدالله گوید: «مجاهده در مخالفت نفس و هوا بود»، و ابوعثمان مغربی گفت: «مثل مجاهدهٔ مرد در پاك کردن دل چنان است که کسی را فرمایند که: این درخت برکن، هرچند اندیشه کند که برکند نتواند، گوید صبر کنم تا قوت یابم، آن گاه هرچند دیرتر رها کند درخت قوی تر گردد و او ضعیف تر می شود و بکندن دشوارتر» (**تذکرة الاولیاء**، ص ۳۱۸، ۷۸۵).

۳۱- ذکر را معانی بسیار [۱۷ معنی] است امّا در اصطلاح سالکان خروج از میدان غفلت و ورود به فضای مشاهدت است بواسطهٔ غلبهٔ خوف یا کثرت محبت. و گفته اند: الذکر بساط العارفین و نصاب المُحبین و شراب العاشقین» (**کشّاف اصطلاحات الفنون**، ص ۵۱۲). سلطان علی‌شاه گنابادی گوید: «الذکر نورالمؤمن و جلاءالصدر، و الذکر ثواب الذکر، که ثواب ذکر بنده، ذکر حق است که فرمود «فاذکرونی اذکرکم» و «الذکرمیراث الذکر» که ذکر بنده میراث ذکر سابق است» (**شرح کلمات باباطاهر**، ص ۱۳۳). خدای تعالی در قرآن کریم فلاح و رستگاری را مستلزم و منوط به ذکر خویش کرده و آن را وسیلهٔ آرامش دل خوانده است. وَ اذْکر والله کثیراً لعلکم تفلحون» و «اَلَابِذِکْرِاللّه تَطْمَئِنّ القُلوب».

و گفته اند که ذاکران چهار مرتبه دارند، بعضی در مرتبهٔ میل اند و بعضی در مرتبهٔ ارادت، و بعضی در مرتبهٔ محبت و بعضی در مرتبهٔ عشق (**فرهنگ عرفانی**، ص ۱۱۲). قشیری گوید: «از استاد ابوعلی [دقّاق] شنیدم گفت ذکر منشور ولایت بود هرکه او را توفیق ذکر دادند ویرا منشور ولایت دادند و هرکه ذکر از وی باز ستدند او را معزول کردند» (**ترجمهٔ رساله قشیریه**، ص ۳۴۷). نوری گوید: «عقوبت عارف آنست که از ذکر باز ماند» و سهل [بن عبدالله] گوید هیچ معصیت نشناسم عظیمتر از فراموش کردن خدای عزوجل (**همان**، ص ۳۵۳). «و ذکر یاد کردن خداوند باشد و یاد کردن بزبان بعد از نسیان باشد و این ذکر بجفا آمیخته است و یاد کردن بدل یادداشتن دوست است، در همهٔ احوال، و درین

ذکر نسیان راه نیابد و این ذکر عین وفا باشد ..» (التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۷۸)... گفت اول مقام ذکر قلب است که دوست را به دل یاد دارد چنان که فراموش نکند تا باز به یاد کردن حاجت نیاید. و دوم ذکر اوصاف مذکور است که اوصاف او را یاد کند [تا] اوصاف خویش اندر ذکر اوصاف او فراموش کند چنان که اندر [ذکر منت وی] خدمت خویش فراموش کند و اندر ذکر قدرت قدر خویش فراموش کند. و سیم شهود مذکور شود از بهرآن که اوصاف مذکور مرترا از اوصاف توفانی گرداند و از ذکر نیز فانی گردی. پس اول مقام علی الدوام یاد کردن است. و دوم مقام یادداشت است. و سیم مقام از یاد کردن و از یاد داشتن فانی گشتن و الحمدلله حق حمده (خلاصه شرح تعّرف، ص ۳۳۰).

۳۲- قدر گرایی، بنگرید به «قدریّه»، یادداشت شمارهٔ ۹ مقدمه.

۳۳- ابوسلیمان داود بن نصیر طایی از فقهای متعبّد و محدثان متزهد قرن دوم هجری است. فضیل و ابراهیم ادهم را دیده بود و به روایت عطار (تذکره، ص ۲۶۳) بیست سال شاگردی ابوحنیفه کرد و چون تبحر در فقه یافت، کتابهای خویش همه در فرات افکند و به خلوت و عبادت پرداخت. پیر طریقت وی حبیب راعی بود. داود در سال ۱۶۵، در عهد خلافت مهدی عباسی درگذشت. حکایات بسیار از زهد و پارسایی او در کتابها نقل شده است (تذکرة الاولیاء، ص ۹ - ۲۶۳؛ ترجمه رسالهٔ قشیریه، ص ۳۶ - ۳۵؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۳۴- ابویحیی مالك بن دینار بصری (متوفی ۱۲۷ هـ .ق.) از زاهدان مشهور قرن دوم هجری است و از بزرگان این طایفه و صاحب حسن بصری بود. به نقل عطار پیشنهاد دختری صاحب جمال و توانگر را دربارهٔ ازدواج نپذیرفت و مجّرد ماند و گفت: «من دنیا را سه طلاق داده ام و زن از جملهٔ دنیاست، مطلقهٔ ثلاثه را نکاح نتوان کرد». همو گفته: «در بعضی کتب مُنْزَل است که حق - تعالی - می فرماید که: هرعالمی که دنیا را دوست دارد کمتر چیزی که با او کنم آن باشد که حلاوت ذکر و مناجات از دل وی ببرم». (تذکرة الاولیاء، ص ۵۶).

۳۵- ابوبکر محمدبن واسع بصری (متوفی ۱۲۱ هـ . ق.) از زهّاد و محدثین نیمهٔ دوم قرن اول و اوایل قرن دوم هجری است. به گفتهٔ عطار تابعین را خدمت کرده بود و مشایخ مقدم را یافته و در شریعت و طریقت حظی وافر داشت. و در معرفت چنان بود که گفتی: «مٰا رَأَیْتُ شَیْئاً الاّ وَ رَأَیْتُ اللّه فیه» از وی سؤال کردند که خدای راشناسی؟ ساعتی سر در پیش انداخت پس گفت: «هرکه او را شناخت سخنش اندك شد و تفکرش دایم گشت». (تذکرة الاولیاء، ص ۵۸ - ۵۷).

۳۶- فقیر کسی است که نیازمند بحق باشد و ذلت سؤال را تنها در آستانهٔ حق تحمل کند:

در کلاه فقر باشد چار ترک ترک دنیاترک عقبی ترک ترک

(**فرهنگ عرفانی**، ص ۳۶۳).

عبدالله بن جلاّ گفته است فقیر راستین اهل بذل و ایثار است و درویشی و توانگری وی یکسان است (**مصباح الهدایه**، ص ۳۷۶). صوفی صادق آن است که نعلین دوکَوْن از پا افکنده باشد یعنی هم از دنیا دل برکنده باشد و هم از آخرت و معنی «فقیر حقیقی» همین است. چنین «فقیری» از هستی خود عاری است بطوریکه هیچ عملی یا احساسی یا نعمت و صفتی را بخود نسبت نمی دهد (**تاریخ تصوف**، ص ۲۷۸).

شمس تبریزی فرماید: فقری است که به «حق» برد و از «غیر حق» گریزان کند! و فقری است که از «حق» گریزان کند و به «خلق» برد! (**خط سوم**، ص ۱۹۷).

۳۷- درویش کسی بود که او را دنیا و آخرت نبود و نه در هر دو نیز رغبت کند که دنیا و آخرت از آن حقیر ترند که ایشان را با دل نسبت بود (**تذکرة الاولیاء**، ص ۶۹۵). «آری عـزیـزا، درویـش نه آنست که ویرا در دنیا خردهٔ نباشد و بظاهر حال عریان باشد، آنرا گدای گرسنهٔ برهنه گویند. بل که درویش آن باشد که بباطن از غیر حق عریان باشد، گرسنهٔ سبحان باشد، تشنهٔ رحمان باشد، عاشق یزدان باشد، بدوست نگران باشد؛ نه نه، درویشی از خود بیرون آمدنست و در نیستی قدم زدن:

فقر در نیستی قدم زدنست بر سر کوی غم عَلَم زدنست

هر چه میراث آدم و حواّست در ره فقر جمله کم زدنست

(**کاشف الاسرار**، ص ۱۲۹).

ابوبکر واسطی گفت: «درویش به نور دل باید که رود و به روزگار ما به عصا می روند زیرا که نابینا اند» (**تذکرة الاولیاء**، ص ۷۳۸).

جمعی به فرازند وشماری درپست بعضی زغم افسرده گروهی سرمست

درویش گریزان زفزونخواهی‌هاست اوبندهٔ وقتیست که اندرآن هست

(سید علی نقوی زاده)

۳۸- کلمهٔ تصوف از قرن دوم هجری به فرهنگ اسلامی وارد شد و ابوهاشم کوفی که بعدها به ابوهاشم صوفی شهرت یافت اوّل کسی است که وی را صوفی خوانده اند. سفیان ثوری که از معاصران ابوهاشم است (متوفی ۱۵۰ هـ. ق.) گفته: من ندانستم صوفی چه بود تا ابوهاشم را ندیدم (**نفحات**

الانس، ص ۳۱). اگر تعاریف تصوف همه گرد نیامده و استاد نیکلسن بیش از هفتاد تعریف از تصوف بدست نداده است، شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته است: «هفتصد پیر از پیران از طریقت سخن گفته اند اول همان گفت که آخر، امّا عبارت مختلف بود که اَلتَّصَوُّفُ تَرْكَ التَكَلُّفْ (اسرارالتوحید، ص ۲۲۸). سعدی فرماید:

تکلف بَرِ مرد درویش نیست　　　وصیت همین یك سخن بیش نیست

(کلیات سعدی، چاپ فروغی، ص ۲۸۵)

شیخ شهاب الدین سهروردی گفته است اقوال مشایخ در ماهیت تصوف از هزار متجاوز است امّا الفاظ مختلف و معنی بیکدیگر نزدیك است (**عوارف المعارف**). جریری را پرسیدند از تصوف گفت در شدن است در هر خوی کی نیکو بود و بیرون آمدن از خویی کی زشت بود (**ترجمهٔ رساله قشیریه**، ص ۴۶۹). جنید گفت: «ما این تصوف را به قیل و قال نگرفتیم و به جنگ و کارزار به دست نیاورده ایم، امّا از گرسنگی و بی خوابی یافته ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته ایم و در چشم آراسته». و همو گوید: «تصوف از اصطفاست هر که گزیده شود از ما سوی الله، او صوفی است». پرسیدند از ذات تصوف، گفت «بر تو باد که ظاهرش بگیری و از حقیقتش نپرسی که ستم کردن بود بر وی». (**تذکرة الاولیاء**، ص، ۴۲۰، ۴۴۱).

به هر تقدیر، مختلف است جواب مشایخ در تصوف همچنانکه احوال مختلف است، هریك از ایشان جواب بحسب حال خود گفته است، و بر قدر آنکه سایل احتمال تواند کرد، مثلاً اگر سایل مرید بوده است، جواب او بر ظاهر مذهب بوده است از آنجا که علامت باشد. و اگر سایل متوسط بوده است، جواب او از آنجا بوده است که احوال اوست، و اگر سایل عارف بوده است، جواب از حقیقت بوده است.

و ظاهرترین جوابی آنست که یکی از ایشان گفته است که: «اول تصوف علم است و میان آن عمل و آخر آن موهبت، که علم مراد را کشف کند، وعمل یاری طلب کند، و موهبت به کمال امیدها رساند. و اهل آن بر سه طبقه اند: مرید طالب است، و متوسط رونده است، و منتهی رسیده است. مرید صاحب وقت است، و متوسط صاحب حال است، و منتهی صاحب نفس است، و فاضل تر چیزی نزد ایشان شمردن نفسهاست...» (**آداب المریدین**، ص ۶۸ - ۶۷).

برای اطلاع بیشتر از معانی تصوف، بنگرید به: **کشف المحجوب**، ص ۴۸ - ۴۲؛ **اللمع**، ص ۲۵ - ۲۴؛ **شرح تعرّف**، ج ۳، ص ۱۰۶ - ۹۰؛ **خلاصه شرح تعرّف**، ص ۷۳ - ۲۶۸؛ **تذکرة الاولیاء**، ص ۲۱۰، ۲۸۱، ۳۱۴، ۳۱۷،۳۳۹، ۴۴۰، ۴۴۶؛ ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۵، ۵۱۷،

۵۲۲، ۵۶۸، ۵۷۷، ۶۱۲، ۶۳۱، ۷۲۹، ۷۵۳، ۷۵۶، ۷۶۲، ۷۸۵، ۷۹۳، ۷۹۶؛ **اوراد الاحباب و فصوص الاداب**، ص ۱۷.

۳۹- جمعیت عبارت از اجتماع همت است در توجه بسوی حضرت حق و دل کندن از ما سوی الله (**شناخت شاخص های عرفانی**، ص ۱۰۰).شبلی گفت: «جمعیت کلّ است به یکی، به صفت فردانیت». (**تذکرة الاولیاء**، ص ۶۳۳). هرکه خواهد که از خلاصهٔ دین برخوردار شود باید که روی بجمعیت دل آرد و هرچه آن شاغل دل وی باشد از خود دور کند، و ری به کاری آرد. و نیز مرد را جمعیت دل دست ندهد تا آنگاه که خلوت نگیرد (**کاشف الاسرار**، ص ۱۲۳، ۱۳۱).

۴۰- حضور مقابل غیب است و در اصطلاح عرفای صوفیه غیبت از خلق و حضور عندالحق است و مقام وحدت رانیز حضور گویند. ابونصر سرّاج گوید: «والحُضُور حُضُور القَلْب لِماغابَ عَنْ عَیانه بصفاء الیَقین فَهُوَ کَالْحاضِرَه عِنْده وَاِنْ کانْ غایباً عنه» یعنی از حضور مراد حضور قلب است نزد آنچه از چشم پنهان و غایب است بواسطهٔ صفای یقین بطوریکه او حاضر است اگر چه غایب باشد (**اللمع**، ص ۳۴۰). قشیری گوید: «و امّا حضور، حاضری بود بحق زیرا که او چون از خلق غایب بود بحق حاضر بود بدان معنی که پندارد که حاضر است و آن از غلبهٔ ذکر حق بود بر دل او تا بدل با خدای حاضر باشد او با حق حاضر باشد برحسب غیبت او از خلق و اگر بهمگی از خلق غایب بود بهمگی بحق حاضر بود (**ترجمهٔ رساله قشیریه**، ص ۱۱۲- ۱۱۱). کاشانی غیبت را در مقابل شهود آورده است و گوید: «مراد از شهود حضور است هرچه دل حاضر آنست شاهد آنست و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است شاهد اوست و اگر حاضر خلق است شاهد آن و صوفیان مشهود را شاهد خوانند بسبب آنکه هرچه دل حاضر آن بود آن چیز هم حاضردل باشد (**مصباح الهدایه**، ص ۱۴۱).

۴۱- لفظ نَفْس را بر دو معنی اطلاق کنند. گاهی نَفْسُ الشَیْیء گویند و بدان ذات و حقیقت آن چیز مراد بود و گاهی مراد از آن نفس ناطقهٔ انسانی است که آن را روح حیوانی و طبیعی نیز خوانند. و مراد تعریف این نَفْس است هرچند معرفت نفس بجمیع اوصاف متعذّر است، چه او صفت بوقلمون دارد. و دم بدم رنگی دیگر نماید و ساعت بساعت بشکلی دیگر درآید. هاروتِ بابلِ وجود است. هرلحظه نقشی دیگر برآب زند و هر نفس نیرنگی دیگر آغاز کند. (**مصباح الهدایه**، ص ۸۳- ۸۲). ابوبکر واسطی گفته است: «نَفْس همچون بتی است، نگریستن و توجه بدو شرک است و تفکر در او عبادت است (**همان**، ص ۸۸). ابوسلیمان دارانی گفت: «نَفْس خائن و مانع عروج است و بهترین اعمال مخالفت با نفس است» (**کشف المحجوب**، ص ۲۵۰).

این رباعی را به ابوسعید ابولخیر نسبت می دهند که در مورد گبریهای نَفْس سروده است:

گیرم که هزار مصحف از برداری — امّا چه ثمر که نَفْس کافرداری
سر را به زمین چه می نهی بهر سجود — آن را به زمین بنه که در سرداری

و شیخ المشایخ نجم الدین کبری نیز نَفْس را گبر و کافر خوانده است:

گبریست درین‌تنم‌که پنهانی‌نیست — برداشتن سرش بآسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم — این کافر را سر مسلمانی نیست

(**کاشف الاسرار**، ص ۱۴۸).

۴۲- درباب «حجاب»، نگرید به : پانویس شمارهٔ ۳۸ مقدمه، «هفتاد هزار حجاب».

۴۳- مقام کثرت در وحدت را عرفا مقام اتحاد نامند. و مقام شهود وجود واحد مطلق را از جهت آنکه تمام اشیا ٔ موجودند بوجود واحد و فی نفسه معدومند مقام اتحاد گویند. در اصطلاحات صوفیه است که: «اتحاد شهود وجود واحد مطلق است از حیث آنکه مجموع اشیاء موجودند بذات حق و بخود معدومند و در آن مقام تمام کائنات متکثره موجود بحق و متحد باذات واحد بوحدت حقیقی اند. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۱۰).

در **مصباح الانس** است که هرگاه حق‌تعالی بخواهد از باب عنایت ازلی و لطف لایزالی خود حقایق اشیاء را بریکی از بندگان خود آشکار کند بدان نحو که در علم اوست او را بواسطهٔ طی مدارج کمالات معنوی و توفیق عروج و معارج روحانی جذب کند و نفس او از بدن مادی و قیود و عوارض طبیعی و زندان ماده منسلخ گردد و مدارج علیا را طی و در نفوس مجرده سیر کرده و مدارج مختلف آنها را گذرانده و از طبقه به طبقه بالاتر عروج می‌کند و متحد می شود با هر عقلی و نفسی بنحو اتحاد خاص که مفید انسلاخ او از احکام جزئی امکانی باشد تا آنکه متحد شود با نفس کلی و بالاخره با عقل اول و از تمام عوارض ولواحق ماده جدا و عاری شده غیر از یك حکم که آن امکان ذاتی او باشد.

و بدین ترتیب میان او و ذات احدیت مناسبتی حاصل میگردد و قرب حقیقی محقق میشود که اولین مرتبت وصول است و در این مقام است که بلاواسطه از ذات حق کسب فیض میکند چنانکه شأن عقل اول است و بعد مدارج دیگر یرا طی و بمقام «لی مع الله وقت» میرسد (**مصباح الانس**، ص ۲۳- ۱۹).

۴۴- «اَعْدیٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الّتی بینَ جَنْبَیْكَ» موافق است با گفتار حضرت علی علیه الاسلام: «لاعَدُوَّ اَعْدیٰ علی المَرءِ مِنْ نَفْسِه» (**مستدرک الوسائل**، ج ۲، ص ۲۷۰؛ **کشف المحجوب**، ص ۲۶۰، ۴؛ **کاشف الاسرار**، ص ۱۴۸؛ **تمهیدات**، ص ۱۴).

۴۵- ابوجعفر محمدبن علی معروف به محمدبن علیان نسوی از صوفیان بزرگ اوایل قرن چهارم و از اصحاب ابوعثمان حیری نیشابوری (متوفی ۲۹۸) و به گفتهٔ هجویری از اصحاب جنید. سال تولد ووفات محمدعلیان را مورخان زندگی مشایخ ثبت نکرده اند و از روی تاریخ وفات استادش ابوعثمان می توان حدود زندگی او را دریافت. وی بنا بگفتهٔ سلمی و صاحب اسرارالتوحید از مردم روستای بیسمهٔ نِسا بوده است. (اسرارالتوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، ج۲، ص ۷۱۹).

۴۶- ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج بیضاوی از مشاهیر عرفا و صوفیه که در غلبهٔ وجد «اناالحق» گفت و سرخویش برباد داد. وی در بیضاء فارس متولد شد و در واسط رشد کرد و در جوانی در شوشتر مرید سهل شوشتری بود. همراه او به بغداد رفت و در آن جا از محضر عمرومکی و جنید نهاوندی بهره ها برد. بعد به مکه رفت و به خلوت پرداخت. وقتی به بغداد برگشت افکار تازهٔ او مورد قبول صوفیان بغداد نشد. او هم جامهٔ صوفیان از تن بیرون کرد و چندی در فارس و خراسان سیاحت کرد و بعد به هند و ترکستان و بقولی تا حدود چین رفت و با ملل و نحل مختلف آشنا شد. در بازگشت برخی کارها و افکار او و نیز ارتباطش با قرامطه و شیعیان هم صوفیه و هم فقها و هم وزیر خلیفه را دشمن او کرد. حلاج ناچار به خوزستان رفت و سه سال فراری بود تا او را گرفتند و محاکمه اش کردند که داعی قرامطه است و مذهب تأویل و اباحه دارد و به زندانش افکندند. چون در این مدت طرفدارانی یافت به دستور وزیر حامدبن عباس، وزیر خلیفهمقتدرعباسی و فتوای قاضی ابوعمر حنفی به جرم ادعای خدایی با وجود دفاع حلاج که مسلمان و مؤمن است - پس از شکنجه های بسیار از قبیل تازیانه زدن و بریدن دست و پا، سرش را بریدند و تنش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند (ذیعقدهٔ ۳۰۹ هـ. ق.) (التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۶۸- ۲۶۷).

عطار گوید: «اغلب مشایخ گفته اند که او را در تصوف قدمی نیست»، مگر ابوعبدالله خفیف و شبلی و ابوالقاسم قشیری و جمله متأخران - الاماشاالله - که او را قبول کردند وابوسعیدبن الخیر و شیخ ابوالقاسم گرکانی و شیخ ابوعلی فارمدی و امام یوسف همدانی در کار او سیری داشته اند و بعضی در کار او متوقف اند چنان که استاد ابوالقاسم قشیری در حق او گفت که: «اگر مقبول بود به ردّ خلق مردود نگردد و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نگردد». عمروبن عثمان مکی و ابویعقوب نهر جوری از مشایخ مخالف وی هستند. حسین منصور دختر ابویعقوب اقطع را بزنی گرفت و دو سالی در خدمت سهل بن عبدالله گذراند. پس پیش جنید رفت و مسائل پرسید. جنید جواب نداد و گفت: «زود باشد که

سرچوب پاره سرخ کنی». حسین گفت: آن روز، تو جامهٔ اهل صورت پوشی». حافظ گوید:

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند / جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(تذکرةالاولیاء ص ۵۹۵- ۵۸۳)

۴۷- حدیث: مُوتُوا قَبلَ اَنْ تَمُوتُوا را اهل طریقت و احیاناً ارباب شریعت نقل کرده اند و صوفیه بدان بسیار استناد کرده اند.

مولانا فرماید:

مرگ پیش از مرگ اینست ای فَتی / این چنین فرمود ما را مصطفی

گفت مُو تُوا کُلُّکُم مِنْ قَبلَ اَنْ / یَاْ تِی اَلمُوت تَمُوتُوا بِا لْفِتَنْ

مولوی و دیگر محققان صوفیه در پیرامن این سخن شرح و تفصیل بسیار گفته و نوشته، و آن را پایه و شرط اصلی و رکن اساسی سیر و سلوك عرفانی و طی مدارج و مراتب کمال انسانی شمرده اند؛ و حاصلش این است که انسان از حیات تیره جسمانی شهوانی و اخلاق رذیلهٔ نفسانی، بمیردو بحیات روشن روحانی و خصال حمیدهٔ انسانی زنده شود؛ همانطور که مردم جاهل نادان در اثر رنج تحصیل وپیمودن مراحل علمی از حیات جهل می میرد، و بحیات علم و دانایی زنده می شود.

ای خنك آن را که پیش از مرگ مرد / یعنی او از اصل این رز بوی برد

مرگ تن هِدیه، است بر اصحاب راز / زر خالص را چه نقصانست گاز

و مقصود از موت ارادی جز این نیست که مرید طالب، پیش شیخ راهبر، در راه فقر، تسلیم و نیاز صرف باشد و شهوات و خود نماییهای بشری بکلی دور بریزد. (احادیث مثنوی، ص ۱۹۶؛ کاشف الاسرار، ص ۵۲، ۶۷، ۱۴۸؛ کشف الحقایق، ص ۱۰۴؛ فیه ما فیه، ص ۱۲، ۲۴۷؛ مولوی نامه، ص ۷۳، ۲۷۲، ۲۷۷).

۴۸- ابوعلی بن ابراهیم بلخی از پیران بزرگ خراسان است که در طریقت مرید ابراهیم ادهم بود وی بیست سال در فهم معانی آیات قرآن کوشید و پیاده به زیارت کعبه رفت و در جنگ با ترکان در «کولان» ماوراءالنهر در سال ۱۹۴ هـ . ق. به قتل رسید. حاتم اصمّ مصاحب و مرید وی بود و از وی وصیتی خواست. گفت اگر وصیت عام خواهی زبان نگه دار و هرگز سخن مگو تا ثواب آن گفتار در ترازوی خود نبینی؛ و اگر وصیت خاص خواهی نگر تا سخن نگویی مگر خودرا چنان بینی که اگر نگویی، بسوزی. (تذکرة الاولیا، ص ۳۹ - ۲۳۲؛ ترجمهٔ رساله قشیریه، س ۳۷- ۳۶).

۴۹- حدیث مشهور نبوی: اِعْقَلْها وَ تَوَکَّلْ. پیامبر (ص) به آن عرب فرمود: «ناقه ات را چه

کردی؟» گفت رهایش کردم و بخدا توکل کردم. فرمود: «زانویش را ببند و توکل کن»(**احیاءالعلوم**، ج ۴، ص ۱۹۹؛ **رسالهٔ قشیریه**، ص ۷۶؛ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۲۴۷؛ **احادیث مثنوی**، ص ۱۰؛ **کشف الاسرار**، ج ۲، ص ۵۷۹؛ و با اختلاف عبارت «قَیِّدْ وَ تَوَکَّلْ»، **جامع صغیر**، ج ۱، ص ۸۷؛ **کنوز الحقایق**، ص ۹۲). مولانا فرماید:

گفت پیغمبر به آواز بلند　　　باتوکل زانوی اشتر ببند

(**مثنوی**، دفتر ۱، ص ۲۴).

۵۰- ادوارد ویلیام لین (۷۶ - ۱۸۰۱م) مستشرق انگلیسی، که **لغتنامه عربی - انگلیسی** او مشهور است. در انگلستان زبان عربی آموخت، و در ۱۸۲۵ به مصر سفر کرد؛ به لباس مصری ملبس شد، و مانند مصریان زندگی کرد. در قاهره منصور افندی خوانده میشد. در همین شهر، به دستیاری شیخ (ابراهیم ابن عبدالغفار دسوتی) با مراجعه به قاموسهای معتبر عربی که اغلب آنها هنوز در آن زمان چاپ نشده بود، پس از ۳۰ سال زحمت، فرهنگ بزرگ عربی به انگلیسی خود را، به نام **مَدُّالقاموس** (۷۴- ۱۸۶۳م) تألیف کرد؛ پنج جلد آن در حیات خود وی به چاپ رسید، و ۳ جلد دیگر را یکی از خویشانش، لین - پول ،از ۱۸۷۷ تا ۱۸۹۲ منتشر کرد. به گفتهٔ آربری، لغتنامهٔ لین بزرگترین خدمت اروپائیان به زبان عربی بوده. از آثار دیگرش **شرح آداب و عادات مصریان جدید** (۱۸۳۶) و ترجمهٔ مشهور او از کتاب عربی **الف لیلة و لیلة** [هزار و یك شب] (۴۰ - ۱۸۳۸ م) است.

۵۱- «یا اَیُّهاَ الّذینَ آمَنُو اذْکُرُو اللّهَ ذکْراً کَثیراً» سورهٔ احزاب (۳۳) آیهٔ ۴۱.

۵۲- ریاضت عبارت از تهذیب اخلاق نفسیه است و در لغت بمعنی رام کردن ستور است و بالجمله سالك باید در طلب مقصود از احتمال مشقات نفسانیه دریغ نیارد و نفس خود را از جهت حصول و حال مطلوب هر قدر تواند بزجر آورد و آنچه موافق با طبع است ترك کند و نفس را تمرین دهد بر تحمل کارهای مخالف آن. هجویری گوید: «اما ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نفس است و تا کسی نفسش را ریاضت و مجاهدت ندهد ویرا سود ندارد و هر چه نفس را گوشمال زیادت گردد سر او با حق راست گردد. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۲۸۳). (ف: ۲۸۳ یا ۲۷۳- و= ۲۰۱ یا ۲۰۰)

۵۳- ابومحمد سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳ یا ۲۷۳ - ۲۰۱ یا ۲۰۰ هـ . ق.) از ائمهٔ مشایخ نامدار صوفیه در قرن سوم هجری است که به قول عطار در این شیوه مجتهد و سلطان طریقت و برهان حقیقت بود. مدتی در بصره و زمانی در آبادان اقامت کرد و در بصره وفات یافت. با ذوالنّون مصری ملاقات کرد و مرید وی شد. کراماتی به وی منسوبست. کتاب **تفسیر قرآن العظیم** از وست. فرقهٔ

سهلیه از صوفیه به وی منسوبند. تستری و پیروانش مجاهدت و ریاضت و خلاف نفس کردن را راه نجات سالك میدانستند (تذکرة الاولیاء ص ۳۰۶؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۵۴- «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ» [مختص می سازد به رحمتش آن را که خواهد] (سورهٔ بقره ۹۲۰ آیهٔ ۹۹).

۵۵- طلب یعنی خواستن و طلب کردن چیزی بعد از وجود آن چیز است و باید نمونهٔ از آن موجود باشد و در اصطلاح جستجو کردن از مراد است و مطلوب در وجود طالب هست و میخواهد تمام مطلوب را بیابد و تمام مطلوب را باید در وجود خود بطلبد (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۳۳۷). پیر طریقت گفت: «هرچه بطلب یافتنی بود فرومایه است، یافت حق رهی را پیش از طلب، چنانکه مطیع، طاعت از اخلاص یافت، نه اخلاص از طاعت و سبب از معنی یافت نه معنی از سبب، الهی چون یافت تو پیش از طلب و طالب است، پس رهی از آن در طلب است که بیقراری برو غالب است، طالب در طلب، و مطلوب حاصل پیش از طلب، اینت کاری است بس عجیب و عجیب تر آنست که یافت نقد شد و طلب بر نخاست، حق دیده ور شد و پردهٔ عزّت بجاست» (**کشف الاسرار**، ج ۳، ص ۴۹۰).

حافظ راست:

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد　　و آنچه خود داشت زبیگانه تمنا میکرد
گوهری کزصدف کون ومکان بیرونست　　طلب از گمشدگان لب دریا میکرد

به اعتقاد حافظ، حصول مطلوب و وصل معشوق نه در رهگذر طلب، که در گرو بخت کار ساز و ارادهٔ محبوب بی نیاز است:

مائیم و آستانهٔ عشق و سرنیاز　　تا خواب خوش کرا برد اندرکناردوست

و همو گوید طالبان همت عالی البته به وصال نایل آیند:

عاقبت دست بدان سرو بلندش برسد　　هر که را در طلب همت او قاصر نیست

(نیز بنگرید به: **تذکرة الاولیاء**، ص ۷۳۹؛ **شرح کلمات باباطاهر**، ص ۱۵۹).

۵۶- دیانا (dhyāna) یکی از سه مرحلهٔ آخر یوگا است، مرتبه ای که در راه فنا شامل حالت تفکر و مراقبه ومشاهده و کشف و شهود است به دیانا شهرت دارد و از ریشهٔ «دی» یعنی «اندیشیدن» به «تفکری ژرف فرو رفتن» و به «مشاهده و مراقبهٔ احوال درون پرداختن» اشتقاق یافته است. این مرتبه، امتداد و گسترش زمانی مرتبهٔ پیشین یعنی نیروی معنوی است. اگر حالت تمرکز نیروی معنوی همچون رودی پیوسته در زمان، گسترش بیابد و استمرار آن، از شناختی یکپارچه و واحد، متشکل بگردد، آنرا حالت تفکر و مراقبه گویند. آنچه سالك را در این راه هدایت می‌کنند و بساحل مراتب ممتاز وجود

می رساند، بصیرت باطن و روشنایی درون است که در معارف اسلامی آن را مقام کشف و شهود و در حکمت هندو مقام «مراقبه و مشاهده» [دیانا] می گویند. (**ادیان و مکتب های فلسفی هند**، ص ۶۸۴ و ۸۱۱).

۵۷- سامادی (samādhi) که مقام اتصال به مبدأ و استغراق در ذلت ابدیت است، بی شباهت بمقام نیستی و فنای صوفیان یا مقام اتحاد ذاکر و ذکر و مذکور که از لحاظی نیز عشق است، نیست. سامادی آخرین مرتبه از مراتب یوگا است و شامل وصال مطلق یا فنا و استغراق در ذات خویش است. کسی که ذهن را ورزش بدهد و آنرا متوجه نکته ای واحد بگرداند و ذهن را برای مدت مدیدی در مقابل شیء معلوم قرار بدهد، متعاقب آن، مراقبه و سرانجام اتحاد کامل با شیء و استغراق در ذاتش حاصل می شود.

واژهٔ سامادی مرکب است از «سام - آ- دا» یعنی «ترکیب یافتن»، «اتصال» و «پیوست» و ترجمهٔ تحت اللفظی آن یعنی ترکیب بخشیدن به تفکری که در آن اندیشه عین ذات شیء معلوم می گردد و بجز همان شیء، محتوای دیگری ندارد. ترجمهٔ این کلمه بفارسی بسیار دشوار است، اگر آن را با مفهوم فنای تصور تعبیر کنیم رنگ تصوف بدان بخشیده ایم. مرتبهٔ ممتاز سامادی مقام «زنده آزادی» و بقای سرمدی و فنا فی الله است (**ادیان و مکتب های فلسفی هند**، ص ۶۴۵، ۸۸- ۶۸۷).

۵۸- اَلاِحْسانُ اَنْ تَعْبُدَاللّه کَاَنَّکَ تَراهُ فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَراهُ فَاِنَّهُ یَراکَ» میبدی گوید: جبرئیل از پیامبر (ص) پرسید احسان چیست؟ فرمود: آن است که خدای را چنان پرستی که گویی وی را می بینی و اگر تو او را نبینی، او خود تو را همی بیند. این گفته نزدیك است به آنچه سنایی به حضرت علی علیه السلام نسبت می دهد که، فَاعْبُدالرَّب فی صَلوٰةِ کَاَنَّکَ تَراه:

یاد دار این سخن از آن بیدار — مـرد ایـن راه حـیـدر کـرّار
فَاعْبُدِالرّب فـی صَلـوٰةِ تَراه — ورنباشی چنین تو و اغوثاه
آنچنانش پرست در کونین — که همی بینیش برأی العین
گرچه چشمت و را نمی بیند — خـالـق تـو تـرا هـمـی بـیـنـد

(**حدیقة الحقیقه**، ص ۹۵).

(**کشف الاسرار**، ج ۱، ص ۴۶۱، ۵۲۲، ج ۳، ص ۱۹، ۶۴۱، ج ۵، ص ۴۵۲، ج ۹، ص ۲۸۳؛ **اللمع**، ص ۶؛ **مصباح الهدایه**، ص ۱۳۰؛ **کاشف الاسرار**، ص ۸۵، ۱۱۸؛ **کنوزالحقایق**، ج ۱، ص ۴۰؛ **التعرّف**، ص ۱۲۱؛ **خلاصه شرح تعرّف**، ص ۴۰۵).

این حدیث نبوی در **اوراد الاحباب**، ص ۵۴، به صورت «اُعْبُدُاللّه کَاَنَّکَ تَراه» آمده است و در

معجم المفهرس، ج ۲، ص ۲۱۰، به صورت «فَاِنْ لَمْ تَکُن تَراه فَاِنَّهُ یراکَ». در سنن نسائی، جزو ۸، ص ۹۹، بدین صورت آمده است: «اَنْ تَعْبُدُاللّه کَاَنَّکَ تَراه فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَراه فَاِنَّهُ یَراکَ». در **التاج الجامع الاصول**، ج ۱، ص ۲۱، به صورت: «قالَ فَاَخْبِرنی عَنِ الْاِحْسانِ» قال: اَنْ تَعْبُدَاللّه کَاَنَّکَ تَراه فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَراه فَاِنَّهُ یَراکَ» مذکور است (**آداب المریدین**، ص ۳۳۲).

۵۹- ابوسعید فضل الله بن ابوالخیر محمد بن احمد (۴۴۰- ۳۵۷ هـ .ق.) صوفی بزرگ قرن چهارم هجری و عارف ایرانی که در میهنه، از قرا خاوران (ناحیه ای بین ابیورد و سرخس) به دنیا آمد و در همانجا وفات یافت. در علوم تفسیر، حدیث، فقه و تصوف تبحر داشت. در طریقت مرید پیرابوالفضل حسن سرخسی و ابوالعباس قصاب آملی بود. شیخ ابوسعید سالها در نیشابور مشغول ارشاد سالکان و هدایت مریدان بود و از قدیم ترین کسانی است که اصول تصوف را در خراسان اشاعه داد و قول و سماع را در میان خانقاهیان متداول ساخت. کتاب **اسرار التوحید** که توسط یکی از نوادگان وی یعنی محمد بن منّور نوشته شده حاوی احوال و اقوال و کراماتی است که بدو نسبت داده اند. (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۶۰- خرقه جامه باشد که از پاره پاره ها دوخته باشند و صوفیان آن را پوشند. از جمله رسوم موضوعه صوفیان یکی الباس خرقه است در تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت تصرف در احوال مریدان آنرا مستحسن داشته اند، و خرقه بر سه نوع است: خرقهٔ ارادت و خرقهٔ تبرّک و خرقهٔ ولایت.

خرقهٔ ارادت آنست که چون شیخ بنفوذ نور بصیرت و حسن فراست در باطن احوال مرید نگرد و در او آثار حسن سابقت تفّرس کند و صدق ارادت او در طلب حق مشاهدت نماید وی را خرقه پوشاند تا مبشّر او گردد بحسن عنایت الهی در حق او؛ و امّا خرقهٔ تبرک آنست که کسی بر سبیل حسن الظن و نیت تبرک از مشایخ طلب خرقه کند و ایشان وی را خرقه ای بخشیده و بدو چیز آن مرید را وصیت کنند، یکی ملازمت احکام شریعت، دوم مخالطت اهل طریقت. پس خرقهٔ ارادت استحقاق را بود و خرقهٔ تبرک مبذول باشد در حق هرکه با مشایخ حسن الظّنی دارد؛ خرقهٔ ولایت آنست که چون شیخ در مرید آثار ولایت و وصول بدرجهٔ تکمیل و تربیت مشاهده کند و خواهد که او را بنیابت و خلافت خود نصب کند، وی را خلعت ولایت و تشریف عنایت خود پوشاند. و بعضی مشایخ بوده اند که مریدان را به تغییر لباس نفرموده اند و هم بران کسوت و هیأت که داشته بملازمت ترغیب نموده و نظرشان بر اخفاء حال و ترک اظهار بوده. مشایخ بر مثال طبیبان اند و امراض مریدان مختلف، هریك به نوعی که دانسته اند و صلاح در آن دیده، معالجت کرده اند (**مصباح الهدایه**، ص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۳، باختصار و تصرفی اندك).

به عقیدهٔ فون کرمر، خرقه پوشیدن که رمز از فقر و انزواست اگر چه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر (ص) می‌کنند، ولی از رسوم هندیهاست (**تاریخ تصوف**، ج ۲، ص ۱۶۶). سعدی گوید خرقهٔ درویشان جامهٔ رضاست هرکه در این کسوت تحمل نامرادی نکند مدعی است و خرقه بر او حرامست (**کلیات سعدی فروغی**، ص ۵۹). هجویری گفته است: «خرقه پوشیدن میان این طائفه معتادست و صوفیان در حال و در موقع غلبهٔ وجد بیخبر گردند و جامه خرقه کنند و آن دو گونه است یکی آنکه اصحاب بحکم پیری و مقتدائی جامهٔ ویرا خرقه کنند اندر حال استغفار از جرمی و دیگر اندر حال سکر از وجدی کنند» (**کشف المحجوب**، ص ۵۴۳).

صفی علی شاه در اقسام خرقه از کاشانی فراتر رفته است و گوید: «اقسام خرقه پنج است: خرقهٔ توبه، خرقهٔ ارادت، خرقهٔ تبرك، خرقه نصرت و ... این هنوز در بدایت سلوك است و دون مرتبهٔ عشق است» (**زبدة الحقایق**، ص ۲۸۲) که مقصود او از خرقهٔ عشق باید خرقهٔ ولایت باشد که مرحلهٔ کمال صوفی است، عراقی گوید:

ما دگر باره توبه بشکستیم   و زغم نام و ننگ وارستیم
خرقهٔ صوفیانه بدریدیم   کمر عاشقانه بربستیم

حافظ در همه جا «دلق» را مرادف «خرقه» می آورد:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید   خرقه رهن می ومطرب شد وزنّار بماند
یا
بوی یکرنگی ازاین نقش نمی آیدخیز   دلق آلودهٔ صوفی بمی ناب بشوی
و یا
حافظ این خرقه بیندازمگرجان ببری   کاتش ازخرقهٔ سالوس وکرامت برخاست

فصل ۲

تجلّی[1] [۱] و جذبه[2]

مشاهده خداوندی که در قرآن کریم به «روشن دارندهٔ آسمانها و زمین»[3] توصیف شده، با چشم سر[4] مقدور نیست، بلکه تنها با چشم دل[5] مشاهده می شود [۲]. در فصل بعد به دل [۳] این اندام معنوی، باز خواهیم گشت، امّا برسر آن نیستیم که بیش از حد، به مسائل پیچیده و نُه توی روان شناسی صوفیانه وارد شویم. معنای دیدار دل (رؤیت القلب)[6] عبارت است از دیدن قلب به مدد نور یقین حقیقتی غیبی، و مقصود حضرت علی (ع) از بیان زیر نیز همین است: پرسیدند: «آیا خدا را می بینی؟» جواب فرمود: «چگونه کسی را که نمی بینم عبادت می‌کنم؟»[7] [۴] نور یقین که بدان وسیله قلب خدا را می بیند پرتوی از نور الهی است که برقلب می افکند و گرنه رؤیت او محال بود.

«آفتـاب آمـد دلیـل آفتـاب» [گر دلیلت باید از وی رومتاب] [8]

برابر تفسیر عارفانهٔ آیهٔ نور که در آن نور خداوند به شمع فروزانی در مشکات (مشکوة) نهاده بر طاقچه ای تشبیه می شود، طاقچه قلب مؤمن است؛ بنابراین، گفتار، کردار، و رفتار عارفِ واصل همه نور است. بایزید بسطامی [۵] گفته است: «علم ازل دعوی کردن از کسی درست آید

---

۱. illumination ۲. ecstasy

۳- قرآن، سوره نور (۲۴) آیه ۳۵. ٤. bodily eye

۵. heart eye ٦. vision of the heart

۷- عبدالله بن علی ابونصرسراج، پیشین، ص ۳۵۰.

۸- جلال الدین‌محمدبن محمد مولوی، پیشین، دفتر اولّ، بی ۱۱٦.

که اول برخود نور ذات نماید».[۹]

نوری که به قلب عارفِ روشن و واصل پرتو می افکند نیرویی فوق طبیعی بوی می بخشد که در اصطلاح به «فراست»[۱۰] [۶] تعبیر می شود. با وجود آن که صوفیان، چون دیگر مسلمانان، حضرت محمد(ص) را خاتم الانبیاء (و نیز، از دید گاهی دیگر، حضرتش را کلمه[۱۱] [نور محمدی] یا اول مخلوقات) می دانند، دعوی می کنند که به گونه ای از الهام برخوردارند. ابوالحسین نوری را، از منشاء «فراست» پرسیدند. گفت: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»[۱۲] [۷][و در او از روح خویش دمیدم][۱۳]. امّا صوفیانی که به سنّت پای بندترند و روح انسان را قدیم[۱۴] و ازلی[۱۵] می دانند، براین باورند که «فراست» ثمرهٔ علم و بصیرتی[۱۶] است که آفریدهٔ خداوند است و به گونه ای استعاری «نور» یا «الهام»[۱۷] خوانده می شود که به خاصان و مقربان درگاه الهی تفضل می گردد. در حدیثی نبوی آمده است: «از فراست مؤمن راستین بپرهیزید، چه او با نور خدا می بیند»[۱۸] [۸] و روایت زیر نیز مؤید این امر است:

«حکایت کنند از ابوعبدالله رازی [۹] که گفت: ابن انباری [۱۰] مرا صوفی داد، شبلی کلاهی داشت در خور آن صَوف [و ظریف کلاهی بود]. تمنّا کردم که اینِ هردو مرا می باید. چون شبلی از مجلس برخاست با من نگریست، من از پی وی بشدم. و عادت وی آن بودی که چون خواستی که با وی بروم، باز من نگریست [آنگاه] چون در سرای شد مرا گفت صوف برکش، برکشیدم، اندر هم پیچید و کلاه برآنجا افکند و آتش خواست و هردو بسوخت»[۱۹].

و روایتی دیگر:

«چون جنید راسخن بلند شد، سری سقطی [۱۱] گفت: «تو را وعظ باید گفت».

۹- محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱۹۰.
۱۰. discernment
۱۱. Logos
۱۲- قرآن، صوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.
۱۳- عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۳ - ۳۷۲.
۱۴. uncreated
۱۵. enternal
۱۶. insight
۱۷. inspiration
۱۸- عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ٤ - ۳۷۲.
۱۹- همانجا.

جنید متردّد خاطر شد و رغبت نمی‌کرد و می‌گفت: «با وجود شیخ ادب نباشد سخن گفتن». تاشبی مصطفی را - علیه الصّلوة و السّلام - به خواب دید که گفت: «سخن‌گوی». بامداد برخاست تا با سری گوید. سری را دید بر در ایستاده. گفت: «دربند آن بودی که دیگران تو را گویند: سخن‌گوی؟ اکنون باید گفت، که سخن تو را سبب نجات عالمیان گردانیده اند. چون به گفتار مریدان نگفتی و به شفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من گفتم و نگفتی، اکنون چون پیغمبر - علیه الصّلوة والسّلام - فرمود، بباید گفت». جنید اجابت کرد و استغفار کرد. سری را گفت: «تو چه دانی که من پیغمبر [را] - علیه السّلام - به خواب دیدم؟» سری گفت: «من خدای - عزّ و جلّ - را به خواب دیدم و فرمود که: رسول را فرستادم تا جنید را بگوید تا بر منبر سخن گوید ...»[20]

[نقل است که] سهل بن عبدالله [۱۲] در مسجد نشسته بود. کبوتری، از گرما و رنجی که او را رسیده بود، به صحن مسجد افتاد. سهل گفت: «هم اکنون شاه کرمانی [۱۳] فرمان یافت». آن سخن بنوشتند، همچنان بود که وی گفته بود.[21]

زمانی که آینهٔ قلب از زنگار گناه و اندیشه های شیطانی زدوده شود، نور یقین برآن پرتو افکند و آن را چنان درخشان می سازد که شیطان به آن نزدیك نتواند شد. از این روست که عارف می‌گوید: «اگر از قلب خود نافرمانی کنم، از خدا نافرمانی کرده ام». پیامبر اکرم(ص) به کسی که بدین سان نور حق برقلبش تجلّی یافته بود فرمود: «فتوا از دل خواه هرچند ترا فتوا دهند گان دیگری باشند، زیرا اسرار الهی را تنها در درون خود خواهی یافت و دین و ایمان راستین جز این نیست»[22] - و این شیوه خود برتر از فراگیری مسائل دینی است. دراین جا، از بحث و پرداختن زودرس به این مسئله که تا چه اندازه ادعاهای مربوط به باطن و ضمیر لغزش ناپذیر مردان خدا با شرع و اخلاق سازگار است در می‌گذریم و آن را به فصل بعد موکول می‌کنیم. آورده اند که پیامبر اکرم(ص) در دعا از خدا خواست که در چشم و گوش او نوری قرار دهد، و پس از نامبردن سایر اعضایش

---

۲۰ - محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۴۲۲؛ و نیز عبدالکریم بن هوازن قشیری، پیشین، ص ۳۸۷.

۲۱ - همان، ص ۳۰۹؛ و نیز همان، ص ۳۷۵.

۲۲ - عبدالله بن علی ابونصر سراج، پیشین، ص ٤٥.

فرمود: «همه وجود مرا نورانی ساز» [۱۵]. عارف از اشراق [۱۶] شکوهمندِ دم افزون گام فرا می نهد و به وادی تأمل و مشاهدهٔ صفات الهی می رسد و سرانجام پس از تحلیل تدریجی شعور و آگاهی و محو کامل آن، در پرتو ذات الهی «جوهریت»[۲۳] [۱۷] می یابد. و این همان مقام «احسان»[۲۴] [۱۸] است - که «براستی خدا همراه نیکوکاران است»[۲۵] [۱۹] و گفته اند که «احسان بنده طاعت او باشد خدای را، گویی حق تعالی او را می بیند»[۲۶].

با تخصیص بحث به رده بندی و توصیف مراتب گوناگون تجلی یا اشراق - که تصویر آنها به گونه ای نمادین ممکن و توضیح آنها به زبان علمی ناممکن است - وقت خوانندگان را نخواهم گرفت و کاسه صبرشان را لبریز نخواهم کرد. باید به نقل مطالب، از زبان خود عرفا پرداخت، چه با آن که درك و دریافت بیشترینهٔ تعالیم عارفان مشکل است، با نقل نص سخنان آنان حقایق بیشتری بدست خواهد آمد، حقایقی که آرزومندیم با کندوکاو و موشکافی آرای آنان فراچنگ آوریم.

اینك، از کهنترین تألیف فارسی مربوط به تصوف، یعنی **کشف المحجوب هجویری**، نقلهایی می آوریم [۲۰]:

«نقل است که **سری سقطی** می گفته: بار خدایا! اگر مرا به چیزی عذاب کنی به ذلّ حجابم عذاب مکن؛ از آن که چون محجوب نباشم از تو، عذاب و بلا به ذکر و مشاهدت تو بر من آسان بود و چون از تو محجوب باشم نعیم ابدی تو هلاک من باشد به ذلّ حجاب [۲۱] تو. پس بلائی که اندر مشاهدت مُبلی بود بلا نبود، بل نعمت بود که اندر حجاب مُبلی بود که اندر دوزخ هیچ بلا سختر از حجاب نیست که اگر اندر دوزخ اهل دوزخ بخدای تعالی مکاشفندی هرگز مؤمنان عاصی را از بهشت یاد نیایدی که دیدار حق عزّ اسمه جان را چنان مسرت دهد که از عذاب تن و بلا، کالبد یادش نیایدی و خبر نداردی. و اندر بهشت هیچ نعمت کاملتر از کشف نیست که اگر آن همه نعمت و صد چندان دیگر اندر حق ایشان محصول باشدی و ایشان از خداوند محجوب، هلاک از دلها و جانهای ایشان برآمدی. پس سنّت بارخدای آنست که اندرهمه احوال دل دوستان را بخود بینا دارد تا همه

---

۲۳. Transubstantiation ۲٤. Well - doing

۲۵ - **قرآن**، سورهٔ عنکبوت (۲۹) آیه ٦۹.

۲٦ - عبدالکریم بن هوازن قشیری، **پیشین**، ص ۲٦۳.

مشقت و ریاضت و بلاها بشرب آن بتواند کشید تا دعاشان چنین باشد که همه عذابها دوستر از حجاب تو داریم که چون جمال تو بردلهای ما مکشوف باشد از بلا نیندیشیم»[۲۷].

«و حقیقت مشاهدت بر دوگونه باشد. یکی از صحت یقین و دیگر از غلبه محبّت، که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای رسید که کلیّت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نه بیند. چنان که **محمد بن واسع** گوید (رح) مارأیت شیئاً قط الاّ و رأیت اللّه فیه ای بصحة الیقین ندیدم هیچ چیز الاّ که حق تعالی را در آن بدیدم. **شبلی** گوید (رح) ما رأیت شیئاً قط الاّ اللّه یعنی به غلبات الّمحبة و غلیان المشاهده. پس یکی فعل بیند و اندر دید فعل به چشم سّر فاعل بیند و به چشم سَر فعل. و یکی را محبّت از کلّ برباید تا همه فاعل بیند. پس طریق این استدلالی بود و از آن آن جذبی. معنی آن بود که یکی مستدل بود تا اثبات دلایل حقایق آن بروی عیان کند و یکی مجذوب و ربوده باشد یعنی حق دلایل و حقایق ویرا حجاب آید لاّن من عرف شیئاً لایهاب غیره و من احبّ شیئاً لایطالع غیره فترکوا المنازعة مع اللّه و الاعتراض علیه فی احکامه و افعاله آن که شناسد با غیر نیارامد و آن که دوست دارد غیر نه بیند، پس برفعل خصومت نکند تا منازع نباشد و برکردار اعتراض نکند تا متصرف نباشد و خداوند تعالی از رسول (صلعم) و معراج وی ما را خبر داد و گفت «ما زاغ البصر و ما طغی» من شدة الّشوقالی اللّه [۲۲] چشم به هیچ چیز باز نکرد تا آن چه ببایست به دل بدید... فمن کان اخلص مجاهدة کان اصدق مشاهدة، پس مشاهدت باطن مقرون مجاهدت ظاهر بود. و **سهل بن عبدالله تستری** گوید (رح) من غضّ بَصَرَهُ عن اللّه طرفة عین لایهتدی طول عمره: هر که نظر بصیرت به یک طرفة العین از حق فرا کند هرگز راه نیابد، از آن که التفات غیر ثمره باز گذاشتن به غیر بود و هر که را به غیر باز گذاشتند هلاک شد. پس اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهدت بود و آن چه اندر مغایبه بود آن را عمر نشمرند که آن مرایشان را مرگ برحقیقت بود. چنان که از **بایزید** پرسیدند (رح) که عمر تو چندست؟ گفت: چهار سال. گفتند این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سالست تا در

۲۷- علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص ۳۸ - ۱۳۷.

حجاب دنیاام، امّا چهار سالست تا وی را می بینم و روزگار حجاب از عمر نشمرم...»[۲۸].

عبارات زیر از کتاب «مواقف» نِفّری [۲۳] اقتباس شده است، نویسنده ای که هرچه پیشتر رویم بیشتر با او آشنا خواهیم شد.

«خداوند فرمود: کمترین علوم قُرب[۲۹] [۲٤] آن است که تو باید آثار نظر مرا در همه چیز مشاهده کنی و هم باید مشاهدهٔ آثار نظرم، بر شناخت تو از آن چیز، غالب و فایق آید.»[۳۰] [۲۵]

شارح گوید:

«مراد آن است که دون پایه ترین درجه قرب مرتبه ای است که هرگاه به گونه ای محسوس یا معقول یا به وجهی دیگر به چیزی بنگری، بهوش باش تا خدای را روشنتر از رؤیت خود آن چیز مشاهده کنی؛ چنین رؤیتی مدارج متعددی دارد. برخی از عارفان می گویند هرگز چیزی را نمی بینند مگر آنکه، پیش از مشاهدهٔ آن، خدای را می بینند. برخی دیگر می گویند مگر آنکه پس از رؤیت آن چیز، خدا را ببینند، یا خدا را با آن ببینند، و یا جز خدای چیزی نبینند. صوفی ای گفته است: اول بار که حج کردم کعبه را دیدم، امّا پروردگار کعبه را ندیدم؛ این ادراک محجوب است؛ بعد گفت: دوم بار که به خانه رفتم، کعبه و خداوند کعبه را دیدم. این مشاهده و دریافت وجود محضی است که همه چیز از آن به وجود می آید، یعنی وجود کعبه را در رب کعبه دیدم. آن گاه گفت: سوّم بار رب کعبه را دیدم و نه کعبه را[۳۱]. این مقام «وقفه» (فنای در ذات) [۲٦] است. در این جا، مؤلف به دریافت حقیقت وجود [۲۷] و مشاهدهٔ وجود محض اشارت دارد.»

آن چه ذکرش گذشت مطالبی در باب نظریه تجلّی و اشراق بود. امّا آن گونه که

۲۸- **همان**، ص ۲۹ - ٤۲۷.

۲۹. nearness (Proximity to God)

۳۰- محمد بن عبدالجَبّار نِفّری، **المواقف والمخاطبات**، به تصحیح واهتمام ا. ی. آربری (قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۳٤)، ص ۲.

۳۱- محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۱۸٤.

مفیستوفلس [۲۸] می‌گوید «افق آینده تیره و تار است» و با آن که اغلب ما تجربهٔ زنده را انکار می‌کنیم، می‌توانیم بلندترین صفیر پژواکهای آن را بشنویم و گرمترین پستاب پرتوهای آن را در اشعار سروده شده احساس کنیم. اجازه فرمایید غزلی فارسی از شاعر عارف مشرب، بابا کوهی شیرازی [۲۹] را که در سال ۱۰۵۰ میلادی بدرود حیات گفته است نقل کنم:

درخفا و در ملا دیدم خدا   درنشیب و در علا دیدم خدا
در بلاها دیدمش با خود ولی   در نعیم و در عطا دیدم خدا
چشم بگشادم به نور روی او   در میان دیده‌ها دیدم خدا
ذره ذره هرچه آمد در نظر   آفتاب مه لقا دیدم خدا
سوختم در آتشش مانند شمع   درمیان شعله‌ها دیدم خدا
دیده‌ام خود را به چشم خود عیان   من هم از دید خدا دیدم خدا
لایراللّه گفت غیراللّه [۳۰] گفت   من کیم پس تا کجا دیدم خدا
فانی مطلق شدم معدوم هم   در فنا عین بقا دیدم خدا
در بدر گشتم بشی اللّه او   درهمه شاه و گدا دیدم خدا
در وفای عشق او کردم وفا   زنده گشتم بوالوفا دیدم خدا
درمقام لی مع اللّه وقتها [۳۱]   بی ملک بی انبیا دیدم خدا
از نوافل چون شدی سمع بصیر [۳۲]   هم به عین تو ترا دیدم خدا
در زبان و کام هر شیئی که هست   ربّنا و ربّنا دیدم خدا [۳۳]
در نماز و ورد و در تسبیح و ذکر   هم بشرع مصطفی دیدم خدا
نه عرض [۳۴] نه جسم نه جوهر نه جان   نه چه و چون و چرا دیدم خدا
صد رهم آن دلبر طنّاز کُشت   زنده گشتم خون بها دیدم خدا [۳۵]
کل یوم هو فی الشأن گفته ای [۳۶]   از وصال تو چها دیدم خدا
گفت کوهی بر سر طور وصال   خرّ موسی صعقها دیدم خدا[۳۲] [۳۷]

همه تصوف براین باور مبتنی است که چون نفس جزئی[۳۳] از میان برخیزد، نفس کلّی[۳۴] [۳۸] هویدا می‌شود؛ یا به زبان دین، جذبه تنها وسیله‌ای است که به مدد آن روح می‌تواند

۳۲- دیوان شیخ علی مشهور به باباکوهی (شیراز: معرفت، ۱۳۳۲)، ص ۲.

۳۳. individual self   ۳۴. universal self

بی واسطه با خدا ارتباط برقرار کند و به وصال او برسد. زهد، تصفیه باطن[۳۵]، عشق [۳۹]، معرفت و ولایت[۳٦] [۴۰] - که همه در زمره مفاهیم اساسی تصوفند - از این اصل مهم ناشی می شوند.

در میان اصطلاحات و لغات مجازی رایج در بین صوفیان که کمابیش مترادف «جذب» یا «خلسه» به کاررفته است به واژه هایی چون «فنا»، «وجد»[۳۷] [۴۱]، «سماع»[۳۸] [۴۲]، «ذوق»[۳۹] [۴۳]، «شرب»[٤۰] [۴۴]، «غیبت»[٤۱] [۴۵]، «جذبه»[٤۲]، «سکر»[٤۳] [۴۶] و «حال»[٤٤] برمی خوریم. به گمان نگارنده نه تنها بررسی مفصل معانی این اصطلاحات وامثال آنها که در متون تصوف می آید آموزنده نیست، بلکه ملال آور نیز هست. زمانی که جذبه «سِّری الهی که خداوند به فضل خویش به مؤمنین راستین، که با عین الیقین او را مشاهده می کنند، عطا می فرماید،» یا «شعله ای که در زمینهٔ روح مشتعل می شود و سبب اشتعال آن شوق عشق است» تعریف می شود، ما را به درك و دریافت سرشت جذبه نزدیك نمی سازد. بهر تقدیر، بندرت می توان بدون اشاره به دو اصطلاح «فنا» و «سماع» - که در بالا ذکر شد - به بحث و بررسی «جذبه» یا «خلسه» از دیدگاه تصوف اسلامی دست یازید.

همان طور که در «مقدمه» یاد شد، اصطلاح «فنا» مراتب، جوانب و معانی مختلفی دارد که چکیدهٔ آن چنین است:

۱- تحول اخلاقی روح از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها.

۲- تجرید یا بی خبری ذهن از تمام مدرکات، افکار، اعمال، و احساسات از راه تمرکز اندیشه در خدا، یعنی تأمل و استغراق درمشاهدهٔ صفات الوهیت.

۳- انقطاع تمامی اندیشهٔ آگاه. عالیترین مرتبهٔ «فنا» زمانی است که حتی شعور نیل به مقام فنا هم از بین برود. و این حال را صوفی «فناء الفناء»[٤٥] می خواند. اینك عارف محو در مشاهدهٔ ذات الوهی[٤٦] است.

غایی ترین مقام «فنا»، یعنی بیخودی و بی خبری کامل از خویش، پیش درآمد «بقا» ست

---

۳۵. purification
۳٦. saintship
۳۷. feeling
۳۸. hearing
۳۹. taste
٤۰. drinking
٤۱. absence from self
٤۲. attraction
٤۳. intoxication
٤٤. emotion
٤٥. passing away of passing away
٤٦. divine essence

که استعداد دوام در حق را به عارف می بخشد، مبحثی که در فصل ششم بشرح از آن سخن خواهیم راند.

نخستین مرحله فنا به «نیروانای بودائی» شباهت زیادی دارد. این مقام برهنگی از صفات ناپسند و محو تعینات [۴۷] وعدم آگاهی به حالات عقلی است که همزمان با تحلّی به صفات و حالات پسندیده همراه است. این مرحله ناگزیر پویشی جذبه دار و خلسه آور است، چه تمامی صفات «نفس» نسبت به خداوند شّر و نکوهیده تلقی می شود. هیچ کس نمی تواند به اوج مقام کمال اخلاقی نایل آید، یعنی بطور کامل «بیخود» شود و همهٔ تعنیات شخصی را محو کند. حصول به این مقام از راه «افاضه پرتوی از جمال [۴۸] الهی[۴۷]» به قلب عارف، میسّر می شود.

درحالی که نخستین مرحله به «نفس اخلاقی»[۴۸] باز می‌گردد، دومین مرحله به «نفس» مدرکه[۴۹] و عاقله[۵۰] اشارت دارد. با توجه به این طبقه بندی که بطور کلی مورد پذیرش عارفان مسیحی است، مرحله اول را می توان بمثابه تحلیل و زوال حیات تطهیری[۵۱] و مرحله دوم را غایت حیات اشراقی[۵۲] انگاشت. سومین و آخرین مرحله عبارت است از رفیعترین مرحله حیات مشاهدتی[۵۳].

«فنا» اغلب با فقدان حس همراه است، هرچند این نبود شرط لازم آن بشمار نمی آید. سری سقطی، از مشاهیر صوفیان قرن سوم هجری در این باب می گوید: «بنده به جایی رسد در محبّت که اگر تیری یا شمشیری بر وی زنی، خبر ندارد»[۵۴]. دست ابوالخیر اقطع [۴۹] دچار مرضی شد. «طبیبان گفتند: دستش بباید برید. او بدان رضا نداد. مریدان گفتند: صبر کنید تا در نماز شود؛ که در نماز او را از این الم خبر نبود. چنان کردند. چون نماز تمام کرد، دست را بریده یافت»[۵۵]. در این جا مشکلی رخ می نماید. چگونه هر که به غایت مرحله فنا برسد [و از خویش بی خبر و بیخود گردد] می تواند احکام و قوانین شرعی را - که عارفان متشرع بر رعایت و اهمیت آنها تأکید بسیار می کنند - مرعی دارد؟ این جاست که نظریه ولایت مطرح می شود. خداوند مراقب و حافظ

---

۴۷. divine beauty

۴۸. moral self

۴۹. percipient self

۵۰. intellectual self

۵۱. purgative life

۵۲. illuminative life

۵۳. contemplative life

۵۴. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۳۳٤.

۵۵. همان، ص ۵٤۹.

گزیدگان و اصفیای خویش است و مانع خلاف ایشان از طاعت. در حالات مشایخ صوفیان چون بایزید، شبلی و دیگر اولیا آورده اند که آنان تا وقت نماز مدام در حال وجد و ببیخودی بوده اند؛ در آن ساعات، با خود آمده، پس از ادای فرایض به حال بیخودی باز می گشته اند.

به لحاظ نظری، حالت خلسه و جذبه غیرارادی و ناخواسته است، هرچند شرایط ویژه ای را بمنزله عوامل مطلوب ایجاد چنین حالی باز می شناسند. «حالت جذبه و بیخودی نتیجهٔ رؤیت جمال حق است و انکشاف قدرت مطلق اولوهی بر قلب». برای نمونه، چنین حالی برای ابوحمزه [۵۰] پیش آمد. درحالی که در کوچه های بغداد قدم می زد و به قرب الهی می اندیشید، ناگاه گرفتار جذبه شد؛ بطوری که نه می دید و نه می شنید. بهمان حال به راه ادامه داد تا بخود آمد و خویش را در صحرا یافت. گاه چنین حالتی چندین هفته به درازا می کشید. در حالات سهل بن عبدالله آورده اند که یك مرتبه بیست وپنج روز در وجد بماند و طعام نخورد؛ با این وضع به پرسشهای علما پاسخ می گفت و حتی در زمستان عرق می کرد و پیراهنش تر می شد[56].

دیری نپایید که صوفیان دریافتند حالت جذبه را نه تنها می توان به گونه ای مصنوعی با تمرکز فکر، ذکر، و دیگر شیوه های مشروع ورای تلقین نفس[57] به وجود آورد، بلکه ایجاد آن حال با موسیقی، پایکوبی، و آواز امکان پذیر است و اصطلاح سماع [که در لغت معنایی جز شنیدن ندارد] همهٔ آنها را در برمی گیرد.

مسلمانان نسبت به اصوات والحان گیرا و گوشنواز واکنش فوق العاده سریعی نشان می دهند و هر که به یادآورد چگونه مذاق جان قهرمانان افسانهٔ هزارو یکشب، اعم از زن و مرد، با شنیدن آواز خوش و نغمه های عاشقانهٔ شورانگیز دختری آوازه خوان سرخوش می گشتند و از اندك گوش سپردنی به عود نوازی او عواطفشان برانگیخته و مدهوش می شده اند، تردیدی در این امر بخود راه نخواهد داد. چنین افسانه ای مصداق زندگی واقعی آنان است. بطور کلی، زمانی که نویسندگان صوفی پدیدهٔ مشابه جذبه را مورد بحث قرار می دهند مطالب مورد نظر خود را در فصلی با عنوان «باب احکام سماع» می آورند. هجویری، تحت این عنوان، در آخرین فصل کتاب کشف المحجوب ملخص چشمگیری از آرای خود و دیگر نظریه های اسلامی را، همراه حکایات و نقلهایی بی شمار از کسانی که با شنیدن آیه ای از قرآن، آواز هاتف[58]، قول و غزل، یا

---

۵۶. همان، ص ۳۰۸.

۵۷. autohypnosis

۵۸. heavenly voice

موسیقی مجذوب و مدهوش گشته اند، به دست می دهد. آورده اند که شماری از این گونه غلیان احساسات جان داده اند. می افزاییم که به غقیده ای عارفانه و مشهور، خداوند هرموجودی را چنان ملهم فرموده که با زبان ویژهٔ خویش حمد و ثنای او را بجای آورد [۵۱]، بطوری که همهٔ اصوات دنیا سرود همآوای گسترده ای است که نشانگر مجد و عظمت الهی است. بنابراین، برای اهل دل و آنهایی که گوش راز نیوش دارند آواز خداوند از هرچیز بلندتر است و از هر ذره ای بانگ آسمانی می شنوند و احساس شوق و جذبه می‌کنند، خواه این آوا بانگ موزون مؤذن و فریاد سقّای راهگذر باشد یا وزش باد و صدای گوسفند و نغمهٔ مرغان چمن [۵۲].

نظریهٔ دیگری را که به **فیثاغورس** [۵۳] و **افلاطون** [۵۴] نسبت می دهند، و مکرر در سروده های شعرای صوفی نیز به آن اشاره می شود، این است که موسیقی خاطرهٔ خوش و موزون حرکات آسمان را که در عالم ذرّ [۵۵] و پیش از جدایی روح از خداوند می شنیده، در روح انسان بیدار می‌کند. **مولانا جلال الدین رومی** گوید:

[لیک بد مقصودش از بانگ رباب — همچو مشتاقان خیال آن خطاب
نالهٔ سرنا و تهدید دهل — چیزکی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته اند این لحنها — از دوار چرخ بگرفتیم ما]
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق — می سرایندش به طنبور و به حلق
[مؤمنان گویند کآثار بهشت — نغز گردانید هر آواز زشت]
ما همه اجزاء آدم بوده ایم — در بهشت آن لحنها بشنوده ایم
گرچه برما ریخت آب و گل شکی — یادمان آید از آنها اندکی
لیک چون آمیخت با خاك کرب — کی دهد این زیر و این بم آن طرب
[آب چون آمیخت با بول و کمیز — گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
چیزکی از آب هستش در نهاد — بول گیرش آخر آتش کش فتاد
گر نجس شد آب این طبعش بماند — کآتش غم را بطبع خود نشاند
پس غذای عاشقان آمد سماع — که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گردد از بانگ صفیر
آتش عشق از نواها گشت تیز — آن چنانکه آتش آن جوز ریز] [۵۹]

---

۵۹. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، **پیشین**، دفتر چهارم، ابیات ۷۴٤ - ۷۳۱.

دیری نکشید که سماع در میان صوفیان رایج گشت و رسمیت یافت و سبب انشقاق و اختلاف گردید. برخی سماع را امری مشروع و پسندیده شمردند و پاره ای آن را خلاف شرع بشمار آورده، بدعتی ناپسند و انگیزه و سایق گناه به حساب آوردند. **هجویری** نظر معتدلی را می پذیرد و از زبان **ذوالنون مصری** می نویسد:

«سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند: هر که آن را بحق شنود به حق راه یابد، و هر که بنفس شنود اندر زندقه افتد»[٦٠].

هجویری گوید سماع بخودی خود نه خوب است و نه بد، بلکه از نتایج آن باید حکم کرد.

«پس صومعه ای[٦١] [٦١]، اگر به خرابات[٦٢] [٥٧] شود، خرابات صومعهٔ وی شود؛ و خراباتی[٦٣] اگر به صومعه رود، صومعه خرابات وی گردد»[٦٤].

کسی که قلبش غرق اندیشهٔ خداست نمی تواند با شنیدن آلات موسیقی و رقص به ورطه فساد افتد.

«... امّا چون خفتّی مردل را پدیدار آمد و خَفقاتی بر سر سلطان شود و وقت قوّت گیرد، حال اضطراب خود پیدا کند، ترتیب و رسوم برخیزد؛ آن اضطراب که پدیدار آید نه رقص باشد و نه پای بازی و نه طبع پروردن، که جان گداختن بود»[٦٥].

بهر تقدیر، **هجویری** برای آنانی که در مجالس سماع شرکت می جویند احکامی هشدار دهنده قایل است و اعتراف می‌کند مجالس عمومی سماع درویشان به نهایت دلسرد کننده و غیر اخلاقی است. به زعم **هجویری** مبتدیان [٥٨] را نباید به مجالس سماع راه داد[٦٦]. در دوران اخیر، شاهدان عینی اغلب صحنه هایی از این دست را که با میگساری همراه بوده، وصف کرده اند. اینک از «**نفحات الانس**» **جامی** [٥٩] به ترجمه شرح مجلسی می پردازم که حدود هفتصدسال پیش اعمال مشابهی در آن روی داده است:

---

٦٠. علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص ٥٢٧.

٦١. anchorite

٦٢. tavern

٦٣. wine-bibber

٦٤. **همان**، ص ٥٣٤.

٦٥. **همان**، ص ٥٤٢.

٦٦. **همان**، ص ٥٤٦.

«در خدمت **شیخ نجم‌الدین**[۶۰] قدس سره درویشی بود از قریهٔ بسکرآباد، وی را **زنگی بشگردی**[۶۱] می‌گفتند و به مقام عالی رسیده بود تا غایتی که تا وی از خلوت بیرون نیامدی سماع برنخاستی. روزی در اثناءِسماع وقت او خوش شد، از زمین برخاست و طاقی بلند بود؛ آنجا برآن طاق بلند نشست. در وقتِ فرود آمدن، از بالا بگردن **شیخ مجدالدین بغدادی**[۶۲] جست و پایها فرود آویخت و **شیخ مجدالدین** همچنان چرخ می زد. واین زنگی مردی بلند و گران بود و **شیخ مجدالدین** بس نازک و لطیف. چون از سماع فارغ شد گفت: ندانستم که زنگی است بر گردن من یا گنجشگی. و چون از گردن او فرود آمد رخساره ی او را بدندان گرفت، چنانکه نشان بماند.»

بارها **شیخ مجدالدین** گفتی که مرا در قیامت همین مفاخرت تمام است که اثر دندان زنگی بر روی من باشد»[۶۷].

در ترسیم تصویر درست حیات جاذب و خلسه آور اسلامی، ناگزیر باید اطوار غریب و شرم آور- اگر نگوییم زشت و نکوهیده- آشکار شود، چه از نهان داشتن یا کم اهمیت جلوه دادن آنها طرفی نمی توان بست. مولاناجلال الدین رومی می گوید:

ننگ بنگ و خمر بر خود می نهند تـا دمـی از هـوشـیـاری وارهـنـد
جمله دانسته که این هستی فخ است فـکـر و ذکـر اختیـاری دوزخ است[۶۸]

باید پذیرفت که اسباب سکر روحی همواره پاك و پاكیزه نیست و سرشت انسانی در برابر كسانی که آن اسباب را مردود می شمارند ترفندهایی جهت تلافی در آستین دارد.

---

۶۷. عبدالرحمن بن احمد جامی، **پیشین**، ص ٤٢٧.
٦٨. جلال الدین محمدبن محمدمولوی، **پیشین**، دفتر ششم، ابیات ٢٢٦ - ٢٢٥.

یادداشتها

۱ - مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری بغیبت آن. و تجلی سه قسم است، یکی تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالك چیزی مانده بود فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن. قسم دوم از تجلیات تجلی صفاتست و علامت آن اگر ذات قدیم بصفات جلال تجلی کند از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود: اذا تَجّلی اللّهُ لِشیْءٍ خَشَعَ لَهُ. قسم سوم تجلی افعال است و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضر بدیشان و استواء مدح و ذم و قبول و ردّ خلق. چه مشاهدهٔ مجرد فعل الهی خلق را از اضافت افعال بخود معزول گرداند. شهود تجلی افعال را «محاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را «مکاشفه» خوانند و شهود تجلی ذات را «مشاهده» (**مصباح الهدایه**، ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، باختصار و اندك تصرف).

سهل بن عبدالله گفت: «تجلی بر سه حال است: تجلی ذات و آن مکاشفه است و تجلی صفات وآن موضع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است و مافیها» (**تذکرة الاولیاء**، ص ۳۱۹). قشیری گوید: «عام در پردهٔ ستر باشند و خاص اندر دوام تجلی و اندر خبر است که چون حق تعالی چیزی را تجلی کند آن چیز خاشع گردد، خداوند ستر دائم بوصف شهود بود و خداوند تجلی دائم بنعت خشوع بود و ستر عام را عقوبت بود و خاص را رحمت بود که اگر نه آنستی کی برایشان بپوشد آنچه کشف کند، ایشان را ناچیز گرداند نزدیك سلطان حقیقت و لیکن چنانك برایشان اظهار کند باز بپوشد» (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۱۱۶).

مولانا محمدطبسی گوید: «تجلی آن است که چون سلطان حق بر سر بنده غالب گردد تا در سر او جز حق چیزی نماند از غلبهٔ سلطنت حق - چنان گردد که گویی حق را می بیند و تا یك چیز در همهٔ کَوْنْ پیش دل بنده است نشاید که دل بنده حق را ببینند». (**شناخت شاخص های عرفانی، رسالهٔ اصطلاحات مولانا طبسی**، ص ۹۰). نیز بنگرید به: **خلاصه شرح تعّرف**، ص ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۹؛ **کاشف الاسرار**، ص ۳۰.

۲ - ناظر است به: «لَاتُدْرِکُهُ الاَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِكُ الاَبْصارَ...» [چشمها او را در نمی یابند و او چشمها را در می یابد...] (سورهٔ انعام (۶) بخشی از آیهٔ ۱۰۳). حدیث زیر نیز مؤید همین نکته است:

قال [ذعلب] کَیْفَ رَأَیْتَهُ؟ قالَ [علی علیه السلام] لَمْ تَرَهُ الاَبْصارُ بِمُشاهِدَةِ الْعَیانِ وَ لٰکِنْ رَأَتْهُ القُلُوبُ

بحَقائق الایمان...[ذعب یمانی گفت خدای را چگونه بینی؟ علی (ع) فرمود چشمها به مشاهدهٔ عیان وی را نبیند ولی دلها وی را به حقیقت ایمان و یقین همی دریابد] (**کشف الحقایق**، ص ۲۵۲، به نقل از **نهج البلاغه**، ج ۲، ص ۱۲۰؛ **اصول کافی**، ج ۱، ص ۹۷؛ **شناخت شاخص های عرفانی**، ص ۹۰؛ **شرح تعرّف**، ج ۱، ص ۱۸۲؛ **خلاصه شرح تعرّف**، ص ۸۷).

۳- دل در اصطلاح معانی مختلف دارد. در **شرح گلشن راز** است که دل پیش این طایفه عبارت از نفس ناطقه و محل تفصیل معانی است و بمعنی مخزن اسرار حق است که همان قلب باشد که محل ادراك حقایق و اسرار معارف است (**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۱۱). کاشانی گوید: «مراد از دل بزبان اشارت آن نقطه است که دایرهٔ وجود از او در حرکت آمد و بدوکمال یافت و سّر ازل و ابد در او بهم پیوست و مبتدای نظر در وی بمنتهای بصر رسید و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد. عرض رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملك و ملکوت و ناظر و منظور پادشاه و محبّ و محبوب الله و حامل و محمول سّرامانت و لطف الهی، جمله اوست». (**مصباح الهدایه**، ص ۹۷، ۹۸).

۴- «لااَعْبُدُ شَیْئاً لَمْ اَرَهُ» [خدایی را که نمی بینیم نمی پرستم] در متن کتاب، این گفته به حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام منسوب است ولی مولانا محمد طبسی این حدیث را که مفصل است و عبارت فوق بخشی از آن می باشد به جعفربن محمد صادق و به قولی به محمد باقر علیها السلام نسبت می دهد. (**آثار درویش محمد طبسی**، ص ۹۹).

۵- بایزید بسطامی، بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۴۶ مقدمه.

۶- فراست بکسرفاء مأخوذ است از تَفَرُّس بمعنی تثبت و نظر و اطلاق می شود بر توسم که مشتق از «وسم» است و بمعنای علامت که «ان فی ذلك لایات للمتوسمین» که توسم تفرس است و اطلاع از حکم غیب است بدون استلال. و مراد از فراست حدسیست که قلب در غیاب امری که حدس میزند ادراك میکند و اشراف اطلاع قلب است بر باطن نه حدس در غیاب آن (**فرهنگ عرفانی**، ص ۳۵۹). ابوبکر کَتّانی گوید: «فراست پیدا شدن یقین است و دیدار غیب و آن از اثر ایمان و مشاهده است». ابوبکر واسطی را پرسیدند از فراست، گفت: «فراست تو روشنایی بود که اندر دلها بدرخشد و معرفتی بود مکین اندر اسرار که او را از غیب به غیب می برد تا چیزها ببیند، تا از آنجا که حق - تعالی - بدو نماید، تا از ضمیر خلق سخن همی گوید». (**تذکرة الاولیاء**، ص ۵۶۸، ۷۴۷).

و امّا فراست علمی بود که بسبب تفرّس آثار صورت، از غیب مکشوف شود. و آن مشترك است میان خواص مؤمنان چنانك در حدیث است اِتَّقُوا فِراسَةَ الْمُؤْمِنِ... و فرق است میان فراست و الهام که در

فراست کشف امور غیبی بواسطهٔ تفرس آثار صورت بود، و در الهام بی واسطهٔ آن. و فرق میان وحی و الهام آنك الهام تابع وحی بود، و وحی تابع الهام نباشد. اعنی اولیا را مرتبهٔ الهام بواسطهٔ متابعت انبیا حاصل شود. و انبیا را وحی نه بتبعیت دیگری بود وَاللّهُ اَعْلَم (مصباح الهدایه، ص ۷۹).

۷- [و در او از روح خویش دمیدم].

۸- ابو امامه باهلی گوید که پیامبر (ص) فرمود: «اِتَّقُوا فِراسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهُ یَنْظُرُ بِنُورِ اللّه» از فراست مؤمن بترسید که وی به نور خدا می نگرد. (**شرح فارسی شهاب الاخبار**، ص ۸۱، حدیث شمارهٔ ۴۵۴؛ **کشف الاسرار**، ج ۱، ص ۵۸، ۱۹۶، ج ۲، ص ۸۸، ۷۵۸، ج ۳، ص ۴۸۵، ج ۵، ص ۳۲۶ و ۳۳۴؛ **جامع صغیر**، ج ۱، ص ۸-۷؛ **التعرّف**، ص ۱۵۱؛ **شرح تعرّف**، ج ۴، ص ۱۸۰؛ **خلاصه شرح تعرف**، ص ۵۱۰؛ **تذکرة الاولیاء**، ص ۴۲۳؛ **کنوزالحقایق**، ج ۱، ص ۸).

۹- ابوعبدالله محمدبن احمدبن مغربی رازی، مصاحب یوسف بن حسین رازی و عبدالله خرّاز رازی و مظفرالقرمیسینی و جریری و ابن عطا بوده، از جوانترین و راسخترین و خوش خلق ترین این مشایخ است و از حیث همت بالاترین آنها و از نظر دین و ورع از آنها تمامتر است. (**طبقات الصوفیه**، ص ۱۳۲).

۱۰- ابوبکر محمدبن قاسم انباری، ابن انباری یا ابوبکر انباری، به سال ۲۳۱ هجری متولد شد و در سال ۳۲۸ هجری در گذشت. او ادیب و نحوی و لغوی مشهور عرب است که از شاگردان پدر خود و ثعلب بود و به قوت حافظه معروف. وی از نزدیکان شبلی و ابوعبدالله رازی است. ابوالحسن علی بن محمد، فرزند وی، نیز از طایفهٔ صوفیان است. ابوالقاسم قشیری در رسالهٔ خویش تنها یکبار متذکر نام وی شده است. از آثارش **ادب الکاتب**، **الاضداد**، **المذکر والمؤنث**، **الهائات فی کتاب الله** شناخته است. (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۳۷۳؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۱۱- سَریّ سقطی، مکنی به ابوالحسن از مشایخ صوفی وعارف مشهور بغداد در قرن سوم هجری است. وی مرید معروف کرخی و مراد و خال جنید بغداد و از مشاهیر محققان صوفیه بود. بیشتر مشایخ عراق مرید وی بودند و چنانکه عطار گوید اول کسی است که در بغداد سخن حقایق و توحید گفت. از زهد و پرهیز او در کتابهای صوفیه داستانها آمده است. گویند در آغاز حال تجارت داشته است و بسبب عروض حال و جذبه، دارایی خود را همه بفقرا بخشیده است. وی در عرفان و توحید سخنان بلند داشته است ودر بغداد بسن ۹۸ سالگی در گذشته است. وفات او به نقل قشیری سال ۲۵۷ هجری است، هرچند در **دایرة المعارف فارسی مصاحب** سال ۲۵۱ هجری را ترجیح داده اند (**تذکرة الاولیاء**، ص ۳۳۰؛ **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۳۱؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۱۲- سهل بن عبدالله تستری، بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۵۳ فصل یك.

۱۳- ابوالفوراس شاه بن شجاع کرمانی، صوفی و عارف و زاهد معروف ایرانی در قرن سوم هجری، به قول مشهور از امیرزادگان ولایت خود بود و تمایل به زهد و تصوف یافت. به صحبت بعضی مشایخ مانند ابوتراب نخشبی و یحیی بن معاذ رازی و دیگران رسید و چون به نیشابور آمد ابوحفص حدّاد با همهٔ عظمت خویش بدیدن وی شتافت و گفت: «وجدت فی القبا ماطلبت فی الْعَباءِ» [در قبا یافتم آنچه در گلیم می طلبیدم]. به نقل عطار تألیفی به نام مرآةالحکماء داشته است. وفاتش به نقل قشیری پیش از سال ۳۰۰ هجری بوده است و وی چنان تیز فراست بوده که در فراستش خطا نمی افتاد. (تذکرة الاولیاء ، ص ۳۷۷؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۶۰؛ شرح شطحیات، ص ۳۶؛ دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۱۴- «اِسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَ اِنْ افتاكَ المُفْتُون» [هر شیفته که ترا فتوا دهد، تو فتوا از دل خواه] و با تعبیر «اِسْتَفْتِ نَفْسَكَ» هم آمده است. مولانا فرماید:

گفته است استفت قلبك آن رسول گرچه مفتی برون گوید فضول

(مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۶۰؛ اللمع، ص ۱۶، ۴۵؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۳۹؛ حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۴۴؛ کنوزالحقایق، ص ۱۲؛ تمهیدات، ص ۴۹۷؛ فیه مافیه، ص ۴۹، ۲۷۴).

۱۵- اَللّهُمَ بَیّضْ وَجْهی بِنُور وَجْهِكَ الْکَریم» [خداوندا چهره ام را از پرتو وجود سراپا کرمت نورانی کن]. این حدیث در تمهیدات عین القضاة همدانی بدین صورت است: «اَللّهُمَ اَعْطِنی نُوراً فی وَجْهی وَ نُوراًفی جَسَدی وَ نُوراً فی اَعْضائی وَ نُوراً فی عظامی». پیامبر (ص) هر بامداد گفتی: «اَللّهُمَّ اجْعَلْ فی قَلْبی نُوراً وَ فی سَمْعی نُوراً وَ فی بَصَری نُوراً و فی لِسانی نُوراً وَ عَنْ یمینی نُوراً و عَنْ یساری نُوراً وَ مِنْ فَوْقی نُوراً و مِنْ تَحْتی نُوراً و اَمامی نُوراً وَ خَلْفی نُوراً و اجْعلْنی نُوراً و اَعْظِمْ لی نُوراً» (تمهیدات، ص ۲۵- ۳۲۳، ۲۶۴؛ رسالهٔ عقل وعشق نجم الدین رازی، ص ۳۴).

۱۶- اشراق، بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۲۷مقدمه.

۱۷- موجودات مستقل که در تقّرر وجودی نیازی به محل نداشته باشند جواهر نامیده می شوند و بر خلاف آن، موجودات تبعی که حق وجود عینی آنها این است که در موضوعی از موضوعات و محلی از محلها باشند عَرَضند. علامه قطب الدین رازی گفته است که جوهر ماهیتی است که چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد. شیخ اشراق گوید: جوهریت در اعیان امر زائد بر جسمیّت نمی باشد

بلکه جعل جسمیّت او بعینه همان جعل جوهریت اوست (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۲۰۲- ۲۰۱). شیخ اشراق افزوده است: «بدانکه جوهریت نیز از امور عقلی اعتباری بود و از اموری نبود که در خارج زائد بر جسمیت بود و بلکه جعل جسم عیناً جعل جوهریت آن هم بود، زیرا بنزد ما جوهریت نبود مگر همان کمال ماهیت شیء بنحویکه در استقلال و قوام وجودی خود بی نیاز از محل بود ومشائیان در تعریف آن گفته اند: «جوهر موجودی بود لافی موضوع» و بدیهی است که نفی موضوع امری است سلبی و موجودیت امری است عَرَضی» (**حکمة الاشراق**، ص ۱۴۲).

۱۸- احسان یعنی نیکی کردن و اصل احسان آن است که در مقابل بدی نیکی کنی چنانکه سفیان ثوری گفت: اَلْاِحسانُ اَنْ تُحْسِنَ اِلی مَنْ اَساءَ اِلَیْكَ (**مصباح الهدایه**، ص ۳۵۸). پیر طریقت گفت از نشان آشنایی راست آنست که هرچه از دوست رسد احسان است (**کشف الاسرار**، ج ۵، ص ۲۸). میبدی گوید جبرئیل از رسول اکرم (ص) پرسید از معنی احسان، فرمود: احسان آنست که خدای را چنان پرستی که گویی وی را می بینی (**همان**، ج ۱، ص ۴۶۱). خدای بندگان را به احسان و نیکی امر فرموده است، چنانکه فرمود: اَحْسِنْ کَما اَحْسَنَ اللّهُ اِلَیْكَ [نیکی کن چنانکه خدای به تو نیکی کرده است] (سورهٔ قصص (۲۸) بخشی از آیهٔ ۷۷).

۱۹- «... اِنَّ اللّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنینَ».

۲۰- این گفتهٔ مؤلف درست نیست و **کشف المحجوب** هجویری قدیمترین متن صوفیه به شمار نمی آید، چه گذشته از آثار عرفای قرن سوم هجری که خود هجویری و قشیری و عطار از آنها یاد می‌کنند، کتاب **اَلتَّعرُّف** تألیف تاج الاسلام ابوبکربن ابی اسحق محمد بن ابراهیم بن یعقوب کلابادی (متوفی ۳۸۰ هجری) و کتاب **اَللُّمَع فی التَّصوُّف** تألیف عبدالله علی بن محمد بن یحیی معروف به ابونصر سرّاج طوسی (متوفی ۳۷۲ یا ۳۷۸ هجری) از متون عرفانی معتبری است که از جهت زمانی بر **کشف المحجوب** و **رسالهٔ قشیریه** سابق است.

۲۱- حجاب، بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۳۸ مقدمه.

۲۲- «مازاغَ الْبَصَرُ وَ ماطَغی» [چشم رسول خدا کژ ندید و از راست دیدن در نگذشت] (سورهٔ نجم (۵۳) آیه ۱۷).

۲۳- محمدبن عبدالجّباربن حسن نِفّری، چهره‌ای ناشناخته در پهنهٔ تاریخ تصوف اسلامی است. بنا به گفتهٔ حاج خلیفه (**کشف الظنون**، ج ۶، ص ۲۳۵، شمارهٔ ۱۳۳۵۵، به کوشش فلوگل) به سال ۳۵۴ هجری در گذشته است. از زندگانی نِفّری اطلاع چندانی در دست نیست. آن اندك مقدار نیز از سخنان شارح او عفیف الدین تلمسانی (در گذشتهٔ سال ۶۹۰ هجری) به حاصل آمده است. نِفّری هرگز خود

کتابی تصنیف نکرد. آنچه از او در دست است و به او نسبت می دهند، بنابرعادت، بر پاره کاغذهایی پراکنده نوشته آمده و مکاشفات و الهامات اوست. وی مردی بیابانگرد بود، در جایی قرار نمی گرفت ودر هیچ سرزمینی اقامت نمی‌کرد و خود را به دیگران نمی شناسانید. گویند در یکی از روستاهای مصر فرمان یافت.

محیی الدین عربی در کتاب **فتوحات مکیّه** خود چهار مرتبه نام او را آورده است. مشهورترین آثار وی **مواقف** و **مخاطبات** است. برخی برآنند که نوهٔ دختری او به تنظیم آنها همت گماشته است. در یکی از نسخ خطی، عنوان **کتاب مواقف** او بدین صورت آمده است، **کتاب المواقف مع الحق علی التصوف**. ابن عربی، در یك جا، نام کتاب او را **کتاب المواقف و القول** می آورد. نگارنده این اثر را از عربی به فارسی ترجمه کرده و امیدوار است به زیور طبع آراسته گردد و در دسترس اهل معرفت قرار گیرد. (سیدعلی نقوی زاده)

۲۴- قرب، بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۱۲ فصل یك.

۲۵- «وَقَالَ لی: اَدْنی عُلُومِ الْقُربِ اَنْ تَرَی آثارَ نَظَری فی کُلِّ شَیءٍ فَیَکُونُ اَغْلَبَ عَلَیْكَ مِنْ مَعْرِفَتِكَ بِه» نیز بنگرید به: مترجم: سال دوم، شمارهٔ پنجم، بهار ۱۳۷۱، ص۱۰۵- ترجمه ویراستار.

۲۶- این اصطلاح عرفانی است. وقفه عبارت از توقف بین دو مقامست. علت وقفه آنست که حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالاتر نباشد و بنابراین بین دو مقام سرگردان است که هنوز از حقوق مقام اول باقی است (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۹۲- ۴۹۱، به نقل از **رسالهٔ اصطلاحات** شاه نعمت الله، ص ۱۵).

۲۷- وجود در لغت به معنی هستی است مقابل عدم و نیستی. فلاسفه در این باره که وجود قابل تعریف است یا خیر اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند وجود بدیهی التصور است و حقیقت و کُنه آن در نهایت خفا است و تعریف آن ممکن نیست مگر به تعریف لفظی؛ شماری گفته اند وجود هم مانند دیگر امور نظری قابل تعریف است. عده ای می‌گویند وجود از امور اکتسابی و نظری است ولی تعریف آن ممکن نیست. صدرالدین شیرازی گفته: «میان مفهوم و حقیقت وجود فرق است و شکی نیست که در عالم موجوداتی یافت می‌شوند که هریك دارای حدود و عوارض مخصوص هستند و کلمهٔ «هست» بر همهٔ آنها اطلاق می‌شود و همهٔ آنها در وجود به معنی هستی مشترك می باشند. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۱۷ - ۶۱۶، با تصرف و اختصار).

قطب الدین شیرازی در **شرح حکمة الاشراق** گوید: شیخ شهاب الدین ثابت می‌کند که اگر وجود امری عینی بود و در خارج بود و در خارج زائد در ماهیت باشد و تقّرر خارجی داشته باشد باید موجود باشد در خارج و مابین آن و سایر اشیا فرقی نباشد و لازم آید که حصول وجود غیر از خود وجود باشد و بالاخره برای وجود وجود باشد و تسلسل لازم آید (**حکمة الاشراق**، پانویس ص ۱۳۲).

امّا در اصطلاح ارباب معرفت، وجود از میان رفتن اوصاف خرد است بواسطهٔ پنهان داشتن اوصاف بشریت زیرا که چون سلطان حق و حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند (**شرح گلشن راز**، ص ۴۵۱). نیز بنگرید به: **مصباح الهدایه**، ص ۳۵- ۱۳۳.

۲۸- مِفیسْتُوفِلِسْ، در روایات ادبی مظهر شیطان شمرده شده است. دکتر فاضل آلمانی، فاوست یا فاوستوس یا یوهان فاوست، که به مسافرتهای بسیار رفت و کارهای بزرگ جادویی کرد و به طور مرموزی در گذشت، بنا بر افسانه ها، روحش را در ازای جوانی و دانش و قدرت جادو کردن به شیطان (مفیستوفلس) فروخته بود (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۲۹- شیخ ابوعبدالله علی بن محمد بن عبدالله، معروف به ابن باکویه شیرازی. به نوشتهٔ محمد معصوم شیرازی معصومعلیشاه:

«وی متبّحر بوده در علوم و خدمت شیخ ابوعبدالله بن خفیف را دریافته و بعد از آن از شیراز به نیشابور رفت و ابوالقاسم عبدالکریم قشیری و شیخ ابوسعید را ملاقات کرده و با شیخ ابوالعباس نهاوندی مدتی مصاحب بوده و میان ایشان در طریقت سخنانی بسیار گذشته بعد از آن بشیراز مراجعت کرده و درمغارهٔ کوهی که در شمال شیراز واقع است و الحال زیارتگاه اهل نیاز است منزوی شده و در سال چهارصدوچهل و دو ارتحال نموده چشمهٔ آب گوارا از زیر آن بقعه که برفراز کوهست همیشه جاریست و از مزار فیض آثارش راقم فیوضات درك نموده و آن جناب را باباکوهی می خوانند ... و در وجه تسمیهٔ او دو جهت است یکی آنکه گویند در ابتدای امر او بدختر پادشاه زمان خود عاشق شد و چون بهیچوجه وصال منظور از برای او ممکن نمی شد بحکم:

تاج خاقانی و آنگاه بخاك آلوده خیمهٔ سلطنت آنگاه فضای درویش

از روی مصلحت در کوه خارج شهر بعبادت و صلاح مشغول شد اهالی شهر از حالت وطاعت او خبر یافتند و بتواتر صیت زهد او گوشزد سلطان شد. سلطان بصومعهٔ او رفته و اعتقادی باو بهمرسانید... در **ریاض العارفین** مذکور است که بعضی از اهل هند آن جناب را نانك شاه خوانند. و در تاریخ حمدالله مستوفی گوید شیخ باباکوهی بشیراز گویند بوده و برادر پیر حسین، و مرید شیخ ابوعبدالله بن خفیف است و شیخ پیر حسین سردانیان، وفاتش در سنهٔ چهارصدو شصت و هفت بعهد قائم خلیفه بوده بولایت اران مدفونست...» (**طرائق الحقایق**، ج۲، ص ۹۸- ۴۹۷).

۳۰- «لا یَریَ اللّهُ الاّ اللّهُ وَ لایَعْرِفُ اللّهَ الاّ اللّهُ» [خدای را جز خدا نتواند دید و ذات پاکش را جز او کس نتواند شناخت].

شبستری گوید:

ندارد ممکن از واجد نمونه چگونه دانیش آخر چگونه

(شرح گلشن راز، ص ۷۰-۶۹).

۳۱- «لی مَعَ اللّٰهِ وَقْتٌ لا یَسَعُنی فیه ملك مُقربٌ و لانَبیٌّ مُرسَلٌ» [مرا با خدای خویش خلوتی است که هیچ فرشتهٔ مقرّب و پیغمبر برگزیده ای در آن خلوت نگنجد]. مؤلف اللؤلؤالمرصوع (ص ۶۶) گوید: صوفیه بسیار از آن یاد می‌کنند و ندیدم کسی بر [مأخذ] آن آگاه باشند. معنای آن درست است و در آن اشاره ای است به مقام استغراق در دیدار حق که از آن به محو و فنا تعبیر می شود. (احادیث مثنوی، ص ۳۹؛ کاشف الاسرار، ص ۵۶؛ تذکرة الاولیاء، ص ۴۹۴، ۵۸۸، ۷۴۳؛ تمهیدات، ص ۷۹، ۱۲۳، ۱۳۱، ۲۰۳، ۳۱۷؛ کشف الحقائق، ص ۱۶۶، ۳۲۳؛ کشف المحجوب، ص ۳۶۵، ۴۸۰؛ فیه مافیه، ص ۱۲؛ خلاصهٔ شرح تعّرف، ص ۵۷۹، شمارهٔ ۱۰۰؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۲۶۹، ۶۸۳، ج۲، ص ۳۲۸، ج ۳، ص ۱۸۷، ج ۶، ص ۴۶۰، ج ۷، ص ۱۷۲، ج ۹، ص ۲۳۸، ج ۱۰، ص ۴۳۲؛ رسالهٔ عقل و عشق، ص ۳۹، گلستان به کوشش یزدانپرست، ص ۵۴).

۳۲- «لایَزالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ الَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتی اُحِبُّهُ فَاذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ لَهُ سَمْعاً و بَصَراً و لِساناً و یَداً، فَبی یَسْمَعُ و بی یُبْصِرُ و بی یَنْطِقُ و بی یَبْطِشُ» (کاشف الاسرار، ص ۸۸، ۱۲۰؛ ترجمهٔ رساله قشیریه، ص ۱۲۴، با اندك اختلاف؛ تمهیدات، ص ۲۷۱؛ خلاصه شرح تعّرف، ص ۱۷۳؛ جامع صغیر، ج ۱، ص ۵۹؛ شرح تعّرف، ج ۲، ص ۱۶۳؛ تذکرة الاولیاء، ص ۴۴۷؛ کشف المحجوب، ص ۳۲۶؛ کشف الاسرار، ج ۱، ص ۶۰، ۳۳۱، ج ۹، ص ۲۸۳، ج ۲، ص ۱۸۵؛ ارکان عرفان، رساله عقل و عشق، ص ۲۶). مولوی گوید:

رو که بی یسمع و بی یبصر شوی سّر تویی چه جای صاحب سّر شوی

(مثنوی، دفتر۱، ص ۵۱).

صورت کاملتر حدیث چنین است:

«انَّ اللّهَ تَعالی قالَ مَنْ عادیٰ لی وَ لیاً فَقَد آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَ ما تَقَرَّبَ الَیَّ عَبْدی بِشَیءٍ اَحَبَّ الَیَّ مِمّا افْتَرَضْتُهُ عَلَیْهِ وَ ما یَزالُ عَبْدی یَتَقَرَّبُ الَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّی اُحِبُّهُ فَاذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ وَیَدَهُ الَّتی یَبْطِشُ بِها وَ رِجْلَهُ الَّتی یَمْشی بِها» [خدای تعالی گوید هرکه با یکی از اولیای من بدشمنی برخیزد، وی را به جنگ [خویش] اعلام کنم و بندهٔ من محبوبتر از آنچه بروی واجب گردانیده ام به هیچ چیز به من نزدیك نشود، بندهٔ من بوسیلهٔ مستحبات همیشه بمن تقرب جوید تا آنجا

که وی را بدوستی گیرم و چون بدوست گیرمش، گوش او باشم که بدان می شنود و چشم او باشم که بدان ببیند و دست او باشم که بدان حمله آرد و پای او باشم که بدان راه در نوردد] (جامع صغیر، ج ۱، ص ۷۰).

۳۳- «... وَانْ مِنْ شَيْءٍ الاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» [...و هیچ چیز نیست مگر آن که خدای را به پاکی یاد می‌کند...](سورهٔ اسری (۱۷) آیهٔ ۴۴).

۳۴- عَرَض عبارت از موجودی بود که وجود آن فی نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد. شیخ‌الرئیس ابن سینا گوید: «عَرَض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی‌وی هستیش خود تمام بود» (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۵۵- ۳۵۴).

شیخ اشراق گوید: «هر ممکن موجودی یا جوهر است یا عَرَض. اگر جوهر نباشد عَرَض است و اگر عَرَض باشد بناچار باید یا قبل از محل یا بعد از آن و یا با آن باشد و هر سه امر محال است» (**حکمة الاشراق**، ص ۱۳۴).

۳۵- «مَنْ طَلَبَني وَجَدَني وَ مَنْ وَجَدَني عَرَفَني وَ مَنْ عَرَفَني اَحَبَّني وَ مَنْ اَحَبَّني عَشَقَني وَ مَنْ عَشَقَني عَشَقْتُهُ وَ مَنْ عَشَقْتُهُ قَتَلْتُهُ وَ مَنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَيَّ دِيَتُهُ وَ مَنْ عَلَيَّ دِيَتُهُ فَاَنَا دِيَتُهُ» [هر که مرا فرا جوید مرا دریابد و هر که مرا دریابد شناسای من گردد و هر که شناسای من شود مرا دوست گیرد و هر که مرا بدوستی گیرد بر من عاشق شود و هرکه بر من عاشق شود من نیز بروی عاشق شوم و هر که من بروی عاشق باشم همی کشم وی را و هرکه کشتهٔ من باشد خونبهای وی بر من است و هرکه خونبهای وی بر من باشد من خود خونبهای او باشم] (**کلمات مکنونه**، ملامحسن فیض؛ و به اختصار در: **کشف الاسرار**، ج ۱، ص ۱۹۸، ج ۱۰، ص ۴۹۴).

۳۶- «... كُلَّ يَوْمٍ هُوَفي شَأْنٍ» بخشی از آیهٔ ۲۹ سورهٔ الرحمن (۵۵) و تمام آیه این است: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمواتِ وَ الْاَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَفي شَأْنٍ» [هرکس در آسمانها و زمین است از او طلب و درخواست می‌کند، او [خداوند] هر روز دست در کاری دارد].

۳۷- «وَ لَمّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ اَرِني اَنْظُرْ اِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرىني وَ لكِنْ اُنْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرىني فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً..» [و چون موسی به میقات (جای مقرر) آمد و خداوند با او سخن گفت (بی ترجمان و واسطه) گفت خداوندا خودت را به من بنما تا نگرم؛ خداوند گفت هرگز مرا نخواهی دید لکن به‌کوه نگاه کن اگر در جای خود آرمید مرا خواهی دید، چون خداوند در کوه تجلی نمود و خود را به کوه نمود، کوه از هیبت خرد و تکّه پاره شد و موسی بی هوش بیفتاد] (سورهٔ اعراف (۷) آیه ۱۴۳).

۳۸- نَفْسِ مُدَبِّرِ عرش را نفس کلّی [کلّیه] گویند. اخوان الصّفا گویند: «و اعلم ان النفس الکّلیة

هی روح العالم» یعنی بدان که نفس کلی روح عالم است. و باز گویند که نَفْس کلی صورتی است روحانی که از عقل کلی که اول موجودات است جاری می شود. (**رسائل اخوان الصفا** ج ۲، ص ۱۱۳، ج ۳، ص ۲۳۰). همچنین نَفْس مدَبرهٔ عرش را نَفْس کلی خوانده اند. چون به قول سهروردی افلاك زنده اند و آنها را مدبّرانی بود یعنی نفوس مدبّره که در آنها تصرف می‌کنند (**حکمة الاشراق**، ص ۲۶۱). اهـل ذوق گویند: این عالم از محیط فلك اعلی تا بمرکز تحت الثری یك شخص است که او را عالم کبیر خوانند و نَفْس کلّی او را روانی است که در جسم او یك فعل می‌کند. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۵۹۸).

۳۹- عشق، بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۵۶ مقدمه.

۴۰- ولایت مشتق از وَلْی و عبارت از قیام عبد است بحق در مقام فنا از نَفْس خود و آن بر دو قسم است: ولایت عامّه که مشترك است میان تمام مؤمنان و ولایت خاصّه که مخصوص است بواصلان از ارباب سلوك که عبارت از فناء عبد است در حق و بقاء اوست بحق (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۹۲). قیصری گوید: باطن نبوت ولایت است و شمولش از نبوت بیش است که شامل نبوت و ولایت هر دو شود و انبیاء خود اولیائند (**همان، به نقل از شرح قیصری**، ص ۴۵).

۴۱- وَجْد آن است که به دل رسد و دل از وی آگاهی یابد از بیمی یا از غمی یا از دیدن چیزی از احوال آن جهان که بر سروی گشاده گردد یا حالی میان وی و میان حق تعالی گشاده گردد. باز گفت: هرکه را وَجْد وی ضعیف بود اندر باطن، بظاهر تواجد آرد. و تواجد آن باشد که بر ظاهر وی پدید آید آن چه اندر باطن همی بیند یا همی شنود و هرکه را وجود قوی باشد متمکن باشد و ساکن باشد یعنی تواجد صفت ضعیفان و مریدان و مبتدیان باشد که اول حرقت به ایشان رسیده باشد ناآزموده و خو: نا کرده، به‌ناله و نعره و بانگ آیند، باز چون قوی باشند با بلاخو کرده و اُلْف گرفته باشند از آن چه شنوند یا بینندایشان را جنبش نیاید و آتش وجد اندك اندك بگیرد هرچند قوی تر شود بانگ و فریاد بیش کند چون تمام بسوزد آرام گیرد. (**خلاصه شرح تعّرف**، ص ۷۰- ۳۶۹).

عمروبن عثمان مکّی گوید: «هیچ نوع عبارتی نتواند چگونگی وجد را بیان کند زیرا وجد سّری است از اسرار خدا نزد مؤمنان» (**مصباح الهدایه**، ص ۱۳۳، به نقل از: **اللمع**، ص ۳۰۱).

۴۲- سماع (به فتح اول) در لغت به معنی شنیدن است، امّا در اصطلاح صوفیه عبارت است از آواز خوش و آهنگ دل انگیز روح نواز و بطور مطلق قول و غزل و آنچه ما امروز از آن بموسیقی تعبیر می‌کنیم. (**فرهنگ اشعار حافظ**، ص ۱۷۹). و گفته اند: «سماع به حرکت آورد آنچه دل آن را پوشیده می دارد از شادی و اندوه و ترس و امید و شوق. گاه باشد که او را به گریه آورد، و گاه باشد که او را طرب آورد» و نیز گفته اند: «سماع آتش زنه سلطانی است، و آتش آن در نگیرد، مگر در دل آن کس که

دل سوخته دارد بر محبت، و نَفْسی سوخته بر مجاهدت». (آداب المریدین، ص ۴۵- ۱۴۴).

ذوالنّون مصری را از سماع سؤال کردند. گفت: واردی است از حق که قلوب بندگان را به سوی حق برانگیزاند و از عاج کند. هرکس که سماع را به‌حق شنود محقّق شود، و هرکس که به نَفْس اصغا کند زندیق شود. سَریّ سقطی رضی الله عنه می‌گوید که قلوب اهل محبت در وقت سماع در طرب آید، و قلوب توبه کاران در خوف به حرکت آید و آتش قلوب مشتاقان در زبانه زدن آید. مَثَل سماع همچو باران است که برزمین طَیِّب رسد، زمین سبزو خرم گردد. سماع نیز چون بر دلهای پاکیزهٔ صافیهٔ زاکیه رسد فوایدی که دروی مکنون و مستور باشد به ظهور آید.

خاصیت سماع آن است که هر چیزی که در آن وجود منطوی باد از خوف و رجا و سرود و حزن و شوق و محبت آن را گاهی در صورت طرب و گاهی در صورت گریه از دل بیرون آرد و ظاهر کند. سماع لشکری است از جنودالله که قلوب اهل وجد از وقوت و مدد یابد و ارواح صادقان به او مروّح گردد و اندوه خاشعان به او گشاید و نفوس شادمان به او مکروب گردد و محزونان به او در طرب آیند و اهل طرب به او محزون شوند و محبّان به آن در شوق آیند و مریدان به او در کوی محبت راه یابند، الاّ آن است که این سماع نشاید الاّ دلهایی را که از کدورتها صاف شده باشد و از گناهان پاك و نضیف گشته. (اوراد الاحباب و فصوص الاداب، ص ۸۱ - ۱۸۰).

مولوی سماع را غذای روح عاشقان، و وسیلهٔ جمعیت خاطر و قوت فکر و ضمیر می داند:

پس غذای عاشقان آمد سماع — که از او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر — بل که صورت گردد از بانگ و صفیر

(مولوی نامه، ص ۵۹۵).

برخی سماع را حرام و بعضی مکروه می دانند؛ پاره ای نیز به اباحه آن فتوا داده اند. استاد همایی پس از گردآوری آرای گونه گون و بحث مستوفای مسئله، نظر خود را چنین اظهار می دارد:

«نگارندهٔ این سطور جلال الدین همائی می‌گوید که از مجموع ادلّه چنین مستفاد میشود که غنا خواه از مقولهٔ فعل باشد یعنی برکشیدن آواز با ترجیع طرب انگیز... و خواه از مقولهٔ کیف باشد یعنی آواز طرب انگیز... یا به معنی سرود... به هرمعنی که باشد با لذّات موضوع حکم شرعی نیست و آنرا در ردیف موضوعاتی نباید شمرد که حکم شرعی متعلق بطبیعت کلیّه شده باشد بدون رعایت خصوصیات موارد، بلکه در صورت تحقّق موضوع، تابع متعلقات و مقترنات و اغراض و احوال و دیگر از امور مؤثر در کیفیت قول و سماع است. پس در صورتی که مقترن بمفسدهٔ متضمّن مصلحتی شرعی یا عقلی باشد از قبیل ملاهی و مناهی و لغو و باطل و تهییج شهوات ردیّه و امثال آن، حرام است. امّا در

جایی که خالی از مفسده یا متضّمن مصلحتی شرعی و عقلی باشد از قبیل معالجهٔ بیمار و انصراف خاطر از علائق شوم دنیوی و توجه بامور ممدوح معنوی و امثال آن، حکم بتحریم مطلق نتوان کرد...» (**مصباح الهدایه**، ص ۱۸۳).

۴۳ و ۴۴- نزد صوفیه اول درجهٔ شهود را ذوق گویند و ذوق را در مرتبت کاملتر شُرْب گویند. هجویری گوید: ذوق مانند شُرْب باشد امّا شُرْب جز اندر راحات مستعمل نیست و ذوق مر رنج و راحات را نیکو آید چنانکه کسی گوید «ذقْتُ الخلاف و ذقتُ البلاء و ذقتُ الراحة» همه درست آید و در شُرْب گویند« شربتُ بکأس الوصل و بکأس الودّ» (**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۲۳، به نقل از **شرح تعرف**؛ **کشف المحجوب**، ص ۵۰۸).

مولانا محمد طبسی گوید:

ذوق چیست آگاه معنی آمدن　　نه به فتوی نه به تقوی آمدن

(**رساله اصطلاحات**، ص ۸۲).

قشیری گوید: «ذوق و شُرْب عبارتی بود از آنك ایشان یابند از ثمرات تجلی و نتیجهاء کشف و پیدا آمدن واردهای بدیهی و اول این ذوق بود پس شُرْب و پس سیری، هر کسی دوستی او قوی بود شُرْب وی دائم بود و چون این حال دائم بود شُرْب او را سُکْر نیارد و اگر بحق صاحی بود از حظّ فانی بود، هرچه برواندر آید اندرو اثر نکند و تغیّر نیارد و هرکه سّر او صافی شد شُرْب او بروی تیره نگردد و هرکه شُرْب او را غذا گشت از آن صبر نتواند کردن و بی آن باقی نبود. و گویند یحیی معاذ رازی بنبشت ببویزید بسطامی که اینجا کس هست که اگر یك قدح بخورد هرگز تشنه نشود. بویزید جواب باز نبشت که عجب بماندم از ضعیفی حال که اینجا کس هست که اگر دریاهاء عالم بیاشامد سیر نشود و نیز زیادت خواهد». (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۱۵- ۱۱۴؛ **تذکرة الاولیاء**، ذیل «بایزید بسطامی»).

۴۵- غیبت در عرف صوفیه عبارت از غایب شدن بنده است از حظوظ نفسانی خود، و توجه نکردن به نفس خود، بطوری که یاد آن حظوظ بر دل صوفی نگذرد، و در آن حالت حظوظ نفس باقی است، ولی سالك را شهود حق از دیدن آن منقطع ساخته است، و او به شغل حق چنان مشغول گشته که از حظوظ نفس خبر ندارد، و در این حالت چون معینی بر باطن او مستولی گردد و سر بدان مشغول شود حکم آن به ظاهر سرایت کند، چنانکه اگر به فکر دوست افتد لذت اندیشه هفت اندام را فروگیرد مثل اینکه همه قلب است... نیز غیبت را بر نادیدن فانی و جهان نا پایدار اطلاق می‌کنند بسبب شهود باقی و عالم حق که پایدار است. در مقابل غیبت در عرف صوفیه «شهود» و «حضور» استعمال دارد (**آداب المریدین**، ص ۳۲۹؛ **اصطلاحات شاه نعمت الله**، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**؛ **معارف**

بهاء ولد، ص ۲۲۰).

روزبهان بقلی گوید: «غیبت، غیبت قلب است از خلق برؤیت حق، غیب عقل از شواهد بشاهد، غیب نفس شکسته تحت امر و نهی از لذت و هوا، غیبت روح در حق از حق، غیبت سِّر از رؤیت معرفت در قدمِ قدم». (**شرح شطحیات**، ص ۵۵۱).

۴۶- سُکْر در لغت به معنی مستی است و نزد صوفیان سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه بحق است (**فرهنگ عرفانی**، ص ۲۶۷؛ **مصباح الهدایه**، ص ۱۳۶). و گفته شده که مرحلهٔ بیخودی را مرحلهٔ سکر گویند که در آن مرحله سالك را نه دین است و نه عقل و نه تقوی و نه ادراك و در مقام فنا و نیستی محو گشته و از شراب طهور مست و حیران سر بخاك مذلت و نیستی نهاده (**شرح گلشن راز**، ص ۱۸۴، ۲۹۹). خواجه عبدالله گوید: «اگر گویند مستی چیست؟ گویم برخاستن تمیز است که نه نیست داند از هست و نه پای داند از دست» (**رسائل خواجه عبدالله**، ص ۱۲۹).

در اصطلاح عرفان، سُکْر عبارت از غیبت است بواسطهٔ واردی قوی و سُکْر را زیادتی است بر غیبت بوجهی، زیرا صاحب سکر هرگاه مستوفی در سکر نباشد مبسوط است و گاهی اخطار اشیا از قلب او ساقط میشود درحال سکرش و این حالی متساکراست. در **دستور العلماء** می آید که سکر کیفیت نفسانیه است که موجب انبساط روح است وعبارت از غفلت است که عارض میشود بواسطهٔ غلبهٔ سرور و با لجمله هنگامیکه عشق و محبت بآخرین درجه برسد و بر قوای حیوانی و انسانی چیره گردد، حالت بهت و سکر و حیرت پدید آید و سالك را مبهوت و متحیّر و سرگردان میکند. (**دستورالعماء**، ج ۲، ص ۱۷۷).

لاهیجی گوید: «سکر حیرت و دهش و واله و هیجان است که از مشاهدهٔ جمال محجوب دست می دهد و گفته شده است که مرحله بیخودیرا مرحله سکر گویند که در آن مرحله سالك را نه دین است و نه عقل و نه تقوی و نه ادراك و در مقام فنا و نیستی محو گشته و از شراب طهور سست و حیران و سر بخاك مذلت و نیستی نهاده». (**رساله قشیریه**، ص ۳۸؛ **شرح منازل**، ص ۲۰۱؛ **فرهنگ علوم عقلی**، ص ۳۰۰).

روز بهان گوید: «سکر مستی روح است از طراوت مشاهده، و شراب محّبت و طیب خطاب و انوار قدَم» (**شرح شطحیات**، ص ۵۵۲).

۴۷- تَعَیُّن عبارت از تشخّص است و تعیّن اول نزد صوفیان مرتبت وحدت است و تعیّن دوم مرتبت وحدانیت است. قیصری گوید: تعّین چیزی است که امتیاز هر شیء از غیرش بدان است و امری که ما به التّعین است گاه عین ذات است مانند تعیّن واجب الوجود که ممتاز به ذات بود و مانند تعیّن اعیان

ثابته در علم حق که عین ذات آنهاست، زیرا وجود به انضمام صفتی که ممیز آن باشد در حضرت علمیه او را عین ثابت کند. گاه ما به التعیّن زائد برذات تعیّن است مانند امتیاز کاتب از غیر کاتب و گاه مابه التعّین و ما به الامتیاز عبارت از عدم حصول امر است یعنی امر عدمی است مانند امتیاز کاتب به عدم کتابت و در هر صورت تعین زائد گاه وجودی است و گاه عدمی و گاه مرکب از وجود و عدم. جامی گوید: تعیّن اول وحدتی است صرف و قابلیتی است محض، مشتمل بر جمیع قابلیات که نمایش ذات احدیت اند. (**فرهنگ عرفانی**، با اختصار و تصرف، ص ۱۳۰؛ **لوایح جامی**، ص ۷۰).

۴۸- جمال ظاهر کردن معشوق است از جهت استغنای از عاشق و نیز بمعنای اوصاف لطف و رحمت خداوند است. شاه نعمت الله گوید: جمال، تجلّی حق است بوجه حق برای حق و جمال مطلق را جلال است و این قهاریت جمال است، در هرجمالی جلالی دارد و هرجلال او را جمالی است. (**فرهنگ عرفانی**، ص ۱۵۴).

آورده اند که: «عارف بجلال او نگرد بنالد، محبّ بجمال نگرد بنازد، آن یکی مینالد از بیم فصال، این یکی مینازد بامید وصال، بیچاره کسی که نه نام او شنود و نه از جمال او خبر دارد» (**کشف الاسرار**، ص ۳۷۳).

۴۹- ابوالخیر عبادبن عبدالله معروف به ابوالخیر اقطع تیناتی به اصل مغربی بود و با ابن جلا هم صحبت. وی گفته است دل را صافی نتوان کرد الاّ به تصحیح نیت با خدای - تعالی- و تن را صافی نتوان کرد الاّ به خدمت اولیا. همو گوید: هیچکس بحالی شریف نرسد مگر بر موافقت قرار گرفتن و آداب را بجای آوردن و فریضها بگزاردن و با نیکان صحبت کردن. وفات وی به ضبط قشیری بعد از سال ۳۴۰ هجری بوده است. (**ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۷۴؛ **تذکرة الاولیاء**، ص ۵۵۰).

۵۰- ابوحمزهٔ بغدادی بزّاز، پیش از جنید بود و از اقران وی. ابوحمزه صحبت با سَری سقطی و حسن مُسوحی کرده بود. عالِم بود به قراءت و فقیه بود و از فرزندان عیسی بن ابان. قشیری وفات وی را به سال ۲۸۹ هجری قمری ضبط کرده است. شرح احوال بیشتر وی از اغلب تذکره نویسان فوت شده است.

۵۱- بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۳۳ فصل دو، نیز بنگرید به: سورهٔ حدید (۵۷) آیه ۱، سورهٔ حشر (۵۹) آیهٔ ۱، سورهٔ صف (۶۱) آیهٔ ۱ و آیات دیگر.

۵۲- به قول حاج ملاهادی سبزواری:

موسیی نیست که دعوی انا الحق شنود — ورنه این زمزمه اندر شبحری نیست که نیست

گوش اسرار شنو نیست وگرنه «اسرار» — برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

(**تاریخ تصوف اسلام**، ص ۳۸۹).

نیز بنگرید به: سورهٔ طه (۲۰) آیهٔ ۱۴.

۵۳- فیلسوف و ریاضی دان مشهور یونانی که در شهر ساموس متولد شد. در تاریخ تولد او اختلاف هست.ولی شاید سال ۵۷۰ قبل از میلاد به حقیقت نزدیکتر باشد. دربارهٔ زندگی فیثاغورس داستانهای افسانه مانند زیاد است و گفته اند که او به بلاد آسیای صغیر و مصر نیز سفر کرده است. آنچه می توان پذیرفت این است که او در حدود ۴۰ سالگی، یعنی در سالهای ۵۳۲ تا ۵۳۰ قبل از میلاد، به زادگاه خود بازگشته و بعد در شهر کروتونا مستقر شده است. در آن شهر موفق بهتشکیل جمعیتی سِّری مرکب از زن و مرد، با مقاصد اخلاقی و دینی و سیاسی شده است. ظاهراً لفظ «فیلسوف» از مخترعات فیثاغورس است. وی می‌گفت ما لیاقت نداریم که خردمند خوانده شویم باید ما را فیلوسوفوس خواند، یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلوسف شده و فیلوسوفی از آن مشتقل شده است. اختراع جدول اعداد و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر به وی منسوب است. وی به قولی به سال ۴۱۷ پیش از میلاد در گذشت. (**دایرة المعارف فارسی**، باختصار و اندك تصرف؛ **فرهنگ فارسی معین**).

۵۴- افلاطون (۳۲۸ - ۴۲۷ قبل از میلاد) فیلسوف یونانی و یکی از مؤثرترین متفکرین عالم بشریت است. در خاندانی از بزرگزادگان آتن به دنیا آمد. نزد سقراط تحصیل کرد و پس از مرگ وی، مدتی به جهانگردی گذرانید و چندی در سیراکوز مقیم شد و در مراجعت به آتن، «آکادمیا» را تأسیس کرد و بقیهٔ عمر را در آنجا به تعلیم و تدریس پرداخت. فلسفهٔ او در رسالاتش بیان شده است که همه بصورت مکالمه نوشته شده و در آثار اولیهٔ او، سقراط همواره سخنگوی مقدم است. این رسالات از نظر زیبایی سبك و عمق و نظم فکر برجسته ترین شاهکارهای عالم ادبیات است. آثار معروفش عبارتند از: **رسالهٔ دفاع از سقراط، خارمیدِس، کریتون، پروتاگوراس، یون، فدروس، گورگیاس، مِنون، تِیئِتِتوس، سوفیست، پارمنیدس، سومپوسیون، فیدون، فیلبوس، تیمایوس، کریتیاس، نوامیس و کتاب سیاست** شاید مشهورترین آثار اوست و در آن عدالت را با تجسم مدینهٔ فاضله مستدل کرده است. (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۵۵- عالم ذر جهانی که ابناء بشر چون ذرات از پشت آدم ابوالبشر بیرون شده و خدای تعالی آنانرا به اقرار و اعتراف وجود خویش واداشت. (**فرهنگ فارسی معین**).

۵۶- عبادتگاه و در اصطلاح مقام توجه دل را گویند و مقام تفَرد و تجرید را گویند و قطع علاقه از ماسوی الله را گویند. (**رسالهٔ سیروسلوک** خواجه عبدالله، ص ۲). و گفته اند عالم علوی صومعه

و خلوتگاه خانهٔ پاکان است، جای ملائکه و اهل تقواست. (**انسان کامل جیلی**، ص ۵۹). امیر قاسمی گوید:

در صومعه و دیر مغان هیچ سَری نیست کز آتش عشق تو درآن سر شرری نیست

حافظ گوید:

چنین که صومعه آلوده شد به خون دلم گرم به باده‌بشوییدحق بدست شماست

از آن بـه دیـر مـغـانـم عـزیـز مـی دارنـد که آتشی که نمیردهمیشه دردل‌ماست

۵۷- جمع خرابه بمنی میکده و مرکز فسق و فساد و فاحشه خانه. امّا، در تصوف عبارت است از حد و مرتبهٔ سالك در بی اعتنایی به رسوم و آداب و عادات. این اصطلاح در شعر فارسی از طریق قلندریه رسوخ کرده است و به معانی مذکور کلمهٔ جمع بجای مفرد به کار رفته. ملامحسن فیض کاشانی گوید: «خرابات عبارت است از وحدت صرف و اطلاق بحت که رسوم تعینات را در آنجا نه عین باشد و نه اثر. خواه افعالی باشد یا ذاتی یا صفاتی». (**شناخت شاخص های عرفانی، رساله مشواق**، ص ۳۳).

خرابات ازجهان بی مثالی است مقام عاشقان لاابالی است

خرابات آشیان مرغ جان است خرابات آستان لامکان است

(**همان**، ص ۳۴).

(**التصفیه فی احوال المتصوفه**، ص ۳۵۸؛ **فرهنگ فارسی معین**؛ **فرهنگ اشعار حافظ**، ص ۱۲۱ - ۱۰۱؛ زرین کوب، «خرابات» **یغما**، سال هیجدهم (۱۳۴۴) شمارهٔ ۵، ص ۲۲۹ - ۲۲۵؛ **کلیات شمس**، ج ۷، ص ۵۳۲).

۵۸- این اصطلاح عرفانی است و مبتدی کسی است که بقّوت عزم و ارادهٔ خود وارد در سلوك و طریق اهل اللّه و سائرین الی اللّه شده و کمر خدمت در میان بسته و آداب شریعت و احکام طریقت را متحمل شده باشد. (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۰۸). روزبهان بقلی گوید: «مبتدی آنك بقّوت عزم در طرق اولیا شود، و آنك در دل وی اشراق صبح ازل پیدا شود، بدان نور در میادین ابد جولان کند، مبتدی باشد». (**شرح شطحیات**، ص ۵۶۴).

۵۹- نورالدین عبدالرحمان بن نظام الدین احمد بن محمد، شاعر و ادیب و عارف ایرانی (۸۹۸ - ۸۱۷ هـ .ق.) که مشهورترین شاعر پارسی گوی قرن نهم هجری محسوبست در خرجرد ناحیهٔ جام، هرات، خراسان قدیم، به دنیا آمد. به مناسبت مولد خود و بسبب ارادتی که به شیخ جام - شیخ الاسلام احمد جامی (متوفی ۵۳۶ هـ . ق.) داشت، تخلص «جامی» را برگزید. در هرات و سمرقند علوم رسمی را تحصیل کرد و در آغاز جوانی با بزرگان فرقهٔ نقشبندیه آشنا شد، و دست ارادت به دامان

سعدالدین محمد کاشغری و سپس ناصرالدین عبیدالله معروف به خواجهٔ احرار زد و در طریق تصوف سیر و سلوک کرد و از بزرگان فرقهٔ مذکور گردید. جامی آثار متعدد منثور و منظوم دارد. دیوانش مشتمل بر قصاید، مثنویات، غزلیات، مقطعات و رباعیات است. در اواخر عمر، به تقلید امیر خسرو دهلوی، آنرا با نظمی جدید در سه قسمت مدون کرد: فاتحه الشَّباب، واسطة العقْد، و خاتمه الحَیٰوة که به‌ترتیب مشتمل بر اشعار اوان جوانی، اواسط زندگی و اواخر حیات اوست. اثر منظوم دیگر وی هفت مثنوی معروف به **هفت اورنگ** است. از آثار منثورش **اشعة اللمعات**، **بهارستان**، **نفحات الانس**، **شواهدالنبوه**، **لوایح و لوامع** است. کتاب معروف **شرح جامی** نیز ازوست. (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۶۰- احمد بن عمر بن محمدخوفی خوارزمی مکنی به ابوالجناب و ملقب به نجم الدین و طامة الکبری و معروف به شیخ نجم الدین کبری مؤسس سلسلهٔ کبرویه، از مشاهیر عرفا و اکابر صوفیان قرن ششم و هفتم است. نجم الدین رازی، مجدالدین بغدادی، سعدالدین حموی، سیف الدین باخرزی و غیره از شاگردان او بودند و او را «ولی تراش» گفته اند، زیرا در مدت عمر دوازده کس را بمریدی قبول کرد که تماماً از مشایخ و اولیا شدند و در حملهٔ مغول (به سال ۶۱۸ هـ . ق.) در خوارزم به قتل رسید. مزارش ناپیداست. از تألیفات اوست: **رسالة الخائف الهائم عن لومة اللائم**، **فوائح الجمال و فواتح الجلال** (به فارسی). رباعیاتی چند هم بدو منسوب است (**فرهنگ فارسی معین**).

۶۱- با وجود مراجعه به منابع گوناگون، اطلاع و شرح حالی از زنگی بشگردی [بسگردی] به دست نیامد.

۶۲- شیخ‌مجدالدین ابوسعید شرف بن مؤید بن ابوالفتح خوارزمی بغدادی، اصلش از بغدادك خوارزم و در جزو مشایخ معروف صوفیه از مریدان شیخ نجم الدین کبری بود و بنا بروایت **نفحات الانس**، در ۶۱۶ یا ۶۰۷ هجری در گذشت. معروفست که وقتی در خود ستایی گفت ما بیضهٔ مرغابی بودیم زیر بال ماکیان پر بر آوردیم ماکیان همچنان در ساحل ماند و ما به دریا اندرشدیم [گفتار شمس تبریزی با پدر خویش مقتبسی از گفته شیخ مجدالدین است، **خط سوم**، ص ۴۸ - ۴۶]. شیخ نجم الدین چون این بشنید گفت در دریا میراد و سرانجام چنان شد که شیخ مجدالدین را به حکم سلطان محمد خوارزمشاه در جیحون افکندند و هلاك کردند. (**مصباح الهدایه**، ص ۱۰۶، پانویس شمارهٔ ۲).

فصل ۳

معرفت[1] [۱]

صوفیان میان سه اندام برقرار کنندهٔ ارتباط روحی یعنی «قلب»، محل شناخت؛ «روح»، محل محبت؛ و «سِرّ» [۲]، ژرفای جان؛ که محل مشاهدهٔ خداوند است تمیز قایل می شوند. اگر به قلمرو بحث این مصطلحات و رابطهٔ آنها با یکدیگر گام نهیم به ژرفای بیکران راه خواهیم برد، لذا کافی است به سخنی چند در باب آنها بسنده کنیم. هرچند «قلب» به گونه ای اسرارآمیز با قلب جسمانی ارتباط دارد، عضوی ساخته از گوشت و خون نیست؛ بلکه سرشت آن، بر خلاف آنچه در زبان انگلیسی افاده می شود، بیشتر ادراکی است تا احساسی؛ در حالی که عقل و فکر یارای شناخت حقیقی خداوند را ندارد، «قلب» قادر به ادراك ذات تمامی اشیاء است و چون به نور ایمان و معرفت روشن شود آینهٔ تجلی همهٔ معارف الهی می گردد؛ این است که پیامبر اکرم(ص) فرموده: «لَا یَسَعُنی أرْضی وَسَمائی، بَل یَسَعُنی قَلبُ عَبْدی المُؤمن» [۳]. هرچند چنین مکاشفه ای [۴]، به نسبت، تجربه ای نادر است. به طور معمول، قلب در نتیجهٔ گناه، تاریك و «محجوب» می گردد، تأثیرها و نقشهای نفسانی و شهوانی آن را آلوده و تیره و تار می سازد و میان عقل و هویٰ در کشمکش است یعنی قلب عرصهٔ لشکریان خدا و شیطان می شود که هردسته امید پیروزی و تسخیر آن را دارند. از دری معرفت بلافصل خدا به قلب می‌رسد و از دری دیگر وسوسه های حسّ به آن راه می یابند. جلال الدین رومی گوید: «جهانی این جاست و جهانی آنجا، و من بر درگاه این هردو نشسته ام». لذا انسان، بالقوه، پستتر ازحیوان و بالاتر از فرشتگان است.

آدمیزاده طرفه معجونی است   کز فرشته سرشته و از حیوان

---

۱. Gonosis

گر کند میل این شود پس ازاین   ور کند میل آن شود به از آن[۲]

انسان ممکن است پستر از حیوان شود، زیرا حیوان فاقد معرفتی است که بتواند کمال و تعالی یابد؛ از سوی دیگر، ممکن است از مرز فرشتگی گذر کند، زیرا فرشته فاقد شهوت است و از حدّ خود تنزّل نتواند کرد.

انسان، چسان خدا را می شناسد؟ بوسیله حواس نمی توان وی را شناخت، چه خداوند مادّه نیست، و به عقل وی را نتوان شناخت، چه در فهم و وهم در نمی گنجد. منطق هرگز پا را از محدوده ها فراتر نمی نهد؛ فلسفه دو بین است؛ کتاب و دفتر و علم و قیل و قال مدرسه خود بینی می آورد و فکر حقیقت جو را با ابری از کلمات میان تهی تیره و تار می سازد. جلال الدین رومی علمای کلام را مورد خطاب قرار می دهد و با ریشخند می پرسد:

هیچ نامی بی حقیقت دیده ای   یاز گاف و لام گل، گل چیده ای
اسم خواندی رو مسمّی را بجو   مه ببالا دان، نه اندر آب جو
گر زنام وحرف خواهی بگذری   پاك کن خود را زخود، هان یکسری
همچون آهن زآهنی بیرنگ شو   درریاضت آینهٔ بی رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش   تا ببینی ذات پاك صاف خویش
بینی اندر دل علوم انبیا   بی کتاب و بی معید و اوستا[۳]

. . . . .

این گونه معرفت از اشراق، مکاشفه و الهام به حاصل می آید. زبان حال صوفی است که:

«به قلب خود بنگر، چه ملکوت خدا در توست». هرکه بواقع خود را بشناسد، خدا را می شناسد، زیرا قلب آینه ای است که جمیع صفات الهی در آن جلوه گر می شود. امّا، همان طور که آینهٔ فلزی چون زنگار گیرد قوهّ بازتاب خود را از دست می دهد، بهمان سان حس روحانی باطنی - که صوفیان آن را «دیدهٔ دل» [عین الفؤاد، دیدهٔ بصیرت] [۵] می خوانند - نیز قدرت مشاهدهٔ شکوه

---

۲. این دو بیت در: علی اکبر دهخدا، **امثال و حکم**، ج۱ (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳) ص۲۸، آمده است، اما با وجود فحص بلیغ شاعرِ آن شناخته نیامد. ضبط دهخدا چنین است:

آدمیزاده طرفه معجونی است   از فرشته سرشته وز حیوان
گر رود سوی این شود به از این   ور شود سوی آن شود کم از آن

ـ م.

۳. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **پیشین**، دفتر اول، ابیات ۶۱ - ۳۴۵۶.

آسمانی را از دست می دهد مگر آن که پردهٔ تاریك نفس، از تمامی آلودگیهای حسی و تعینات مادی پاك شود. صفای آینهٔ قلب منوط به فضل الهی است، گرچه انسان نیز به سهم خود باید به جد و جهد پردازد و مصداق آیهٔ شریفهٔ «وَالَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا وَ اِنَّ اللّهَ لَمَعَ المُحسِنین» [کسانیکه در راه ما می‌کوشند (و خواهان پسند ما هستند) ما آنها را راهنمائی می‌کنیم و آنان را به پسند خویش برسانیم، که براستی خدا همراه نیکوکاران است] [٤] گردد. اگر آدمی تصورکند که اعمال وی ناشی از اندیشهٔ اوست، عملش همه بیهوده و باطل است، امّا عارف روشندل خدای را در هرعملی عامل حقیقی می پندارد و در نتیجه برای اعمال نیك خود فضیلتی قایل نمی شود و به هیچ پاداشی نظر ندارد.

درحالی که شناخت معمولی، «علم» اصطلاح می شود، صوفیان دانایی رازگونهٔ خاص خویش را «معرفت» یا «عرفان» می خوانند. همانطور که پیشر اشارتی رفت «معرفت» دراصل و اساس با «علم» تفاوت دارد و واژه ای دیگر باید برای این مفهوم به کار گرفته شود. برای یافتن برابر نهاده ای مناسب، به جست وجوی زیادی نیاز نیست. مراد صوفی از «معرفت» همان «گنوسیس» حکمای یونانی است، یعنی شناخت بلاواسطه خداوند بر منبای مکاشفه یا دیدار شهودی[۵] [۶]. چنین معرفتی به هیچ وجه حاصل فرایند ذهنی و عقلی نیست، بلکه بتمامی به اراده و لطف خداوند وابسته است و به کسانی که حضرتش آنها را مستعد اخذ و حصول معرفت ساخته است عطا می فرماید. معرفت، نور رحمت الهی است که به قلب سالك پرتو می افکند و تمامی قوای انسانی را در اشعهٔ نورانی خود محو و مستهلك می سازد. «آن که خدا را می شناسد گنگ و خاموش می شود» [۷].

نِفَّری، درویش گمنام خانه به دوش و سیاحی که در نیمهٔ دوم قرن دهم میلادی [= چهارم هجری قمری] در مصر بدرود حیات گفت، در رساله ای بسیار مهم در باب عرفان نظری رابطهٔ میان دین و معرفت را مورد بحث قرار می دهد. نوشته اش شامل سلسله مکاشفاتی است که در آنها خداوند او را مخاطب می سازد و نظریهٔ معرفت را به او تعلیم می دهد و بزبانی پیچیده - که بی مدد شرح و تفسیر، درك و دریافت مطلب، بندرت صورت می بندد - به هدایت او می پردازد. هرچند، ارزش این رساله بمنزلهٔ متنی اصیل در تصّوف پیشرفته، با اقتباسهایی که در این فصل از آن

---

٤. قرآن، سورهٔ عنکبوت(۲۹) آیه ٦۹.

۵. apocalyptic vision

شده است، به حدّ کافی نمایان خواهد شد[٦].

نفّری گوید: طالبان خدا برسه گونه اند : نخست، عابدانی که خداوند از راه فضل و کرم خود را به ایشان می شناساند، بدین معنا که آنان به امید بهشت یا گونه ای پاداش روحانی چون خوابها و کرامات او را پرستش می کنند؛ دوّم، فیلسوفان و متألهان مَدرَسی که خداوند از راه جلال و جبروت خویش خود را به آنان می شناساند، یعنی آنان هرگز جلال خداوندی را که می جویند درک نتوانند کرد و بهمین جهت اظهار می دارند که ذات الهی ادراک ناپذیر است و ماحصل علم ما این است که «می دانیم از ادراک او عاجزیم»؛ سوّم، عارفانی که خداوند، از راه وجد و جذبی که آنان را فرا می گیرد خود را به آنان می شناساند، یعنی به حالی می رسند و چنان سکری زمام آنان را در دست می گیرد که از ما سوی الله جدا گشته، از حدود تعیّنات شخصی نیز خارج می شوند[۸].

نفّری به عارف امر می کند تنها عباداتی را بجا آورد که مؤثر و مساعد دیدار خداوند است، هرچند با این کار از انجام احکام شرعی که برعامه واجب است تن زند. عارف از طریق احساس درونی خود باید تصمیم بگیرد تا چه حدّ مکلف به رعایت ظواهر شرع است.

«خداوند مرافرمود ازمن بپرس وبگو 'خداوندا، چگونه بایدبه تو تمسک جویم تا به هنگام فرارسیدن روز (داوری) من، مرا عذاب نکنی و از من روی نگردانی؟' آن‌گاه تراپاسخ خواهم‌داد وخواهم گفت ، درعلم وعمل ظاهری به سنّت و دراحساس باطنی به معرفتی که به تو عطا کرده ام توسل جو؛ وبدان چون خودرا به تو بشناسانم جز آن چه معرفت من بر تو عرضه کند چیز دیگری از سنّت از تو نخواهم پذیرفت، چه تو در زمرهٔ کسانی هستی که با آنان گفتگو می کنم: مرا می شنوی و میدانی که مرا می‌شنوی، و می‌بینی که منشاء و منبع همه چیز من هستم،»[۷] [۹].

شارح چنین اظهار عقیده می کند که سنّت با شمول عام خود هیچ تفاوتی میان جویندگان حق و پویدگان بهشت قایل نیست، امّا درحقیقت درست آنچه را که هرکس می جوید شامل است. آن چه خاصه در هرمورد مناسب است یا بوسیله معرفتی که خداوند به قلب می رساند درک می شود یا بوسیله ارشاد پیر افاضه می گردد.

---

٦. ویراستار این اثر، اکنون سر گرم آماده ساختن متن عربی این رساله، همراه با ترجمه و شرح آن به زبان انگلیسی است.

۷. محمدبن عبدالجبار نِفّری، **پیشین**، ص ۲۳ - ۲۲،

«و مرا گفت: ' تجلّی آشکارشدهٔ من بارِ تجلی ناآشکار مرا برنتابد و بدوش نکشد'»[۸] [۱۰].

معنای این گفته آن است که اگر حال و تجربه درونی عارف با احکام شرعی در تضاد باشد، جای هول و هراسی نیست. چنین مغایرتی تنها ظاهری است. دین [و ظاهر شرع] برای هدایت عوام است که در حجاب عقل، منطق، نقل [۱۱]، حدیث [۱۲] و امثال آن گرفتارند؛ و حال آن که عرفان ویژهٔ اصفیاست که جسم و جانشان را در نورازلی شسشتو می دهند. دین ناظر به کثرت و عرفان ناظر به وحدت است، بدین سان، گاه، عملی در شرع پسندیده است در حالی که همان عمل در عرفان ناپسند بشمار می رود- حقیقتی که به اختصار در این گفته جمع آمده است: «حَسَنَاتُ الأَبْرارِ سَیّئاتُ المُقَرَّبین» [۱۳].

گرچه عبادات با عرفان ناسازگار و متناقض نیست، امّا کسی که خود را مقّید به انجام اعمال عبادی می‌کند و از این جهت کمترین مرتبه ای برای خود قائل می شود، دیگر عارف نیست. مضمون تمثیل زیر همین است. نِفّری کمتر به روشنی نوشتهٔ زیر می نویسید، با وصف این تصوّر می‌کنم کمتر خواننده ای باشد که رویهم رفته شرحهای درون قلابها را زاید بشمارد.

موقف بحر [مکاشفهٔ دریا] [۱٤]

«مجبوب [خداوند] مرا در دریا بداشت، کشتیها را دیدم که غرق می شوند و تخته پاره ها شناور می مانند؛ آن‌گاه تخته پاره ها نیز در آب فرو رفتند»[۹].

[دریا به احوال روحی که عارف در سلوک به سوی خداوند از آنها گذر می‌کند اشارت دارد. نکته این است که آیا عارف باید احکام شرع را برتر شمارد یا عشق خالصانه و بی پاداش را؟ در این جا به او هشدار می دهد که به اعمال نیک خود تکیه نکند، چه کارهای نیک سرنوشتی بهتر از کشتیهای غرق شده نخواهند داشت و هرگز او را به ساحل نجات نخواهند رسانید. اگر بخواهد به خدا رسد، تنها باید به او تکیه کند. اگر به تمام و کمال به خداوند توکل نکرده، اندک اعتمادی به غیر کند، چون کسی است که هنوز به تخته پاره ای چسبیده است. در این حال، گرچه اعتمادش به خداوند بیشتر از، حالت پیش است امّا هنوز کامل نیست].

«مرا گفت: 'آن که [بر کشتی] بنشیند، بسلامت نماند'»[۱۰].

---

۸. همان، ص ۲.

۹. همان، ص۷.

۱۰. همانجا.

[مسافر از کشتی بمنزلهٔ وسیله گذار از دریا استفاده می‌کند؛ لذا نه برعلت اول، که بر علل ثانوی اعتماد می‌کند].

«مرا گفت: 'آن که خویشتن را به دریا افکند و [بر کشتی] ننشیند، خود را به خطر افکنده است'»[۱۱].

[ترک تمامی علل ثانوی به غوطه ور شدن در دریا می ماند. عارفی که ماجراجویانه خود را به این مخاطره می افکند به دو دلیل دردام خطر است: احتمال دارد خود، و نه خدا، را مبتکر اقدام به ترک علل ثانوی بینگارد - و حالِ کسی که با تکیه بر نفس خود از چیزی بگذرد بدتر از کسی است که از چیزی نگذشته است - یا علل ثانوی (چون کارهای نیک، آرزوی بهشت و نظایر آنها) را نه به خاطر خدا، بلکه به خاطر بی تفاوتی و فقدان احساس روحی کنار بگذارد].

«مرا گفت: 'آن که [بر کشتی] می نشیند و خطر نمی‌کند، هلاک می شود'»[۱۲].

[با وجود خطرهایی که به آنها اشاره رفت، براوست که تنها خدا را منظور و مقصود خود قرار دهد وگرنه به مراد مطلوب نمی رسد].

«مرا گفت: ' بخشی از نجات در خطر کردن است'»[۱۳].

[تنها بخشی از نجات و فلاح، چه بیخودی تام و تمام هنوز محقق نشده است. نجات کامل منوط به محو همهٔ علل ثانوی و پدیده ها در وجد زاییده از رؤیت خداوند است. این، همان معرفت است و چنین مکاشفه ای برای عارفانی دون پایه روی می دهد. عارف، در این حال، خود را به مخاطره نمی اندازد، چون چیزی ندارد که از دست بدهد].

«موج آمد و آنچه را در زیر بود برآورد و بساحل راند»[۱٤].

[آنانی که زیر موج اند کسانی می باشند که با کشتی به دریا رفته اند و در نتیجه، مصائب کشتی شکستگی را تحمل می‌کنند. اعتماد آنان بر علل ثانوی سبب افکنده شدنشان به ساحل می شود، یعنی آنان را به دنیای پدیده ها که حجاب آنان از دیدار حق است باز می‌گرداند].

---

۱۱. همانجا.
۱۲. همانجا.
۱۳. همانجا.
۱٤. همانجا.

«مرا گفت: 'سطح دریا پرتو نوری است که کس بدان نرسد '»[۱۵].

[هر که بر شعائر و مناسک ظاهری تکیه کند تا به خداوند راه برد، طریقی فریبنده و گمراه کننده را پی می‌گیرد].

«و ژرفایش ظلمتی که نور را بدان راه نیست».

[ترک اصول و فروع دین مرادف سرگردانی و حیرانی در ورطهٔ بی‌گذر گمراهی است].

«و میان آن دو [سطح و ژرفای دریا] ماهیانند که از آنها ایمن نیستی»[۱۶].

[اشاره به راه میانهٔ بین ظاهر گرایی و باطن‌گرایی خالص است. «ماهیان» نیز مخاطرات و موانع این راهند].

«مرا گفت: 'سفر دریا مکن، وگرنه آن وسیله [کشتی] را حجابِ تو سازم '»[۱۷].

[مراد از «وسیله» کشتی است، یعنی اعتماد بر غیر خدا کردن].

«و خود را به دریا میفکن، وگرنه تو را بدان [افکندن به دریا] در حجاب آرم»[۱۸].

[هر که عملی را ازخود بداند و انجام آن را به خویش نسبت دهد از خدا دور است].

«مرا گفت: 'دریا را کرانه هایی است، کدام کرانهٔ نزدیک را برمی‌گزینی؟ '»[۱۹].

[«مرزها» اشارتی به مراتب گوناگون تجربه و حال روحی دارد. عارف نباید به هیچ یک از آنها اعتماد کند، چه تمامی آنها کمی و کاستی دارد].

«مرا گفت: 'اگر خود را به دریا زدی و در آن غرقه گشتی، همانند جنبنده ای از جنبندگان آنی [و در نتیجه طعمه خواهی شد] '»[۲۰].

[چنانچه عارف بر علل ثانوی تکیه کند یا آنها را خودسرانه ترک گوید، گمراه خواهد شد].

«مرا گفت: 'اگر تو را به غیر خود رهنمون شوم فریبت داده و به تو خیانت ورزیده ام'»[۲۱].

---

۱۵. همانجا.
۱۶. همانجا.
۱۷. همانجا.
۱۸. همانجا.
۱۹. همانجا.
۲۰. همانجا.
۲۱. همانجا.

[اگر ندای درونی عارف او را وا دارد به غیر خدا روی کند، او را گول زده است].
«مرا گفت: 'اگر هلاکِ غیر من گردی، از آنِ همانی که هلاکش شده ای'»[۲۲].
«مرا گفت: 'دنیا از آنِ کسی است که وی را از آن، و دنیا را از وی منصرف ساخته ام؛ و آخرت از آنِ کسی است که سبب شده ام بدان و به سوی من روی آورد'»[۲۳].
[این سخن بدین معناست که شادی و شاد کامی ابدی نصیب کسانی است که قلوب آنان از دنیا روی می گرداند و هیچ متاع دنیوی ندارند. در حقیقت آنان از این دنیا کام می جویند، چه هیچ چیز نمی تواند آنها از خداوند دور کند. بهمین سان، صاحبان راستین آخرت کسانی هستند که در طلب آن نمی باشند، چه مقصود و مطلوب حقیقی آنان نه آخرت، بلکه تنها مراقبت در حضرت حق و مشاهدهٔ اوست].

عارف عنصر حقیقت را در دین می بیند، امّا معرفتش از دین یا هرگونه معارف انسانی دیگر ناشی نمی شود: معرفت او کاملاً به صفات الهی مربوط است و خداوند خود معرفت بر صفات را به اولیایی [۱۵] که به تفکر و تأمل وی همت می گمارند عطا می فرماید. ذوالنون مصری، که نظر و نگرش عارفانه اش او را به منزلهٔ پدر عرفان اسلامی مشهور و مبرّز ساخته است، [درباب صفت عارف] گفته است:

«عارف بیننده یی بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی صفت و بی کشف و بی حجاب. ایشان، ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند. بل که ایشان که ایشان باشند به حق ایشان باشند، گردش ایشان به گردانیدن حق بود، و سخن ایشان سخن حق بود که بر زبانهای ایشان روان می گردد، و نظر ایشان نظر حق بود بر دیده های ایشان راه یافته»[۲۴].

عارفْ مراقب و شاهد صفات خداست، نه ذات [۱۶] او؛ چه در معرفتش نشانی ضعیف از دو بینی باقی است: چنین آثاری تنها در فناءالفناء [۱۷]، که محو کامل در ذات الوهیت است، ناپدید می گردد. وحدت [۱۸]، صفت اصلی خداوند، و توحید الهی، اوّل و آخِر عرفان است[۲۵].

---

۲۲. همانجا. ۲۳. همانجا.
۲۴. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص۱۵۱.
۲۵. به نظر برخی از عارفان، معرفت به توحیدْ در بر گیرندهٔ مقامی والاتر است که «حقیقت» نام دارد. نگاه کنید به ص۲۹ (متن اصلی) همین کتاب.

عارف و متشرع هردو به یگانگی خدا مقِر و معترفند، لکن منظور آنان کمی با یکدیگر مختلف است. مسلمان متشرع براین باور است که خداوند در ذات، صفات، و اعمال واحد است و بکلّی به سایر موجودات شباهت ندارد. عارف معتقد است که خداوند هستی[۱۹] حقیقی یکتا و اساس همهٔ هست ها و نمودهاست.چنان که بعد خواهیم دید این اصل به کمال مطلوب می رسد. اگر همهٔ بود و هستی خداست، پس تمام کائنات، از جمله انسان،در حکم پرتوهایی هستند که از آن آفتاب حقیقت ناشی می‌شوند بی آن که خللی به وحدت آفتاب وارد آید، یا به تعبیری دیگر، کائنات درحکم آینه ای است که صفات الوهیت در آنها جلوه‌گر می شود. امّا، خدایی که کلّ در کلّ است به چه دلیل خود را بدین سان ظاهر می سازد و چرا وحدت باید به کثرت بدل شود؟ گرچه فیلسوف می گوید که صوفیان از [پاسخ به این] مشکل می گریزند، صوفیان در پاسخ به نقل این حدیث مشهور می پردازند که: «کُنْتُ کَنزاً مَخفِیاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ أُعْرَفَ» [۲۰] به سخن دیگر، خداوند جمال محض است و در سرشت جمال «عشق» نهفته است. شاعران عارف موضوع تجلّی ذات احدیت را با صورخیالی بی نظیر درسروده های عارفانه وصف کرده‌اند. برای نمونه، جامی می گوید:

«در آن خلوت که هستی بی نشان بود — بکُنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور — زگفت و گوی مایی و تویی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر — بنور خویش هم برخویش ظاهر
دلارا شاهدی در جملهٔ غیب — مبراً دامنش از تهمت عیب
نه با آیینه رویش در میانه — نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا از طرّه اش بگسسته تاری — ندیده چشمش از سرمه غباری
نگشته با گُلَش همسایه سنبل — نبسته سبزه اش پیرایه برگل
نوای دلبری با خویش می ساخت — قمار عاشقی با خویش می باخت
ولی زانجا که حکم خو برویست — زپرده خوبرو در تنگ خوییست
نکو روتاب مستوری ندارد — به بندی در ز روزن سربرآرد[۲۶]

۲۶. صورت مشهورتر این بیت چنین است:
پری روتاب مستوری ندارد — در ار بندی سر از روزن در آرد
که بر متن ترجیح دارد و ایرج میرزا نیز همین صورت را در **عارفنامه** (ص ۷۹) آورده است.- م.

نــظــر کــن لالــه را در کــوهــســاران — کــه چــون خــرّم شــود فــصــل بــهــاران
کــنــد شــق شــقّــه گــلــریــز خــارا — جــمــال خــود کــنــد زان آشــکــارا
تــرا چــون مــعــنــیــیــی در خــاطــر افــتــد — کــه در ســلــك مــعــانــی نــادر افــتــد
نــیــاری از خــیــال خــود گــذشــتــن — دهــی بــیــرون بــه گــفــتــن یــا نــوشــتــن
چو هر جاهست حسن اینش تقاضاست — نخست این جنبش از حسن ازل خاست
بــرون ز دخــیــمــه ز اقــلــیــم تــقــدس — تــجــلــی کــرد بــر آفــاق و انــفــس»[۲۷]

جامی در اثری دیگر رابطه میان خدا و عالم را به گونه ای فلسفی تر، به شرح زیر، نشان می دهد:

«این عین واحده از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره حق است و از حیثیت تعدد و تکثری که بواسطهٔ تلّبس او بتعیّنات می نماید خلق و عالم. پس عالمِ ظاهر حق است و حق باطن عالم. عالم پیش از ظهورعین حق بود. و حق بعد از ظهور عین عالم»[۲۸].

چنین نمودها و تجلیاتی ناموجودند و تنها وجودِ احتمالی و عارضی خود را از صفات هستیِ مطلق می یابند که پرتو آنها از اوست. عالم محسوس بسان دایرهٔ آتشی زاییده از جرقّه ای است که پرشتاب در حال دوران می باشد.

انسان تاج جهان و علت نهایی آفرینش بشمارست. گرچه برحسب ترتیب آفرینش در ردهٔ آخر قرار گرفته، ولی از آنجا که جزءاساسی او عقل اول[۲۹] یا عقل کلّی[۳۰] [۲۱] است که سرچشمهٔ بلافصل آن خداوند می باشد، در نظر حضرت حق نخستین مرتبه را داراست. این موضوع به کلمة الله[۳۱] [۲۲] - اصل جان بخش جمیع اشیاء- مربوط می شود و در وجود پیامبر اکرم(ص) عینیت و مصداق می یابد. در اینجا می توان تعادل جالبی میان تعالیم صوفیانه و مسیحی برقرار کرد. تعابیر و گفته های منسوب به بنیان گذار اسلام همانند بیاناتی است که به قدیس یوحنا[۳۲] [۲۳]، قدیس بولس[۳۳] [۲۴]، و متألهان عارف مسیحی متأخر نسبت می دهند. از این قرار، حضرت

---

۲۷. عبدالرحمن بن احمد جامی، **مثنوی هفت اورنگ**، به تصحیح و مقدمه آقا مرتضی مدرس گیلانی (تهران: سعدی: ۱۳۶۱) ص۲- ۵۹۱.

۲۸. عبدالرحمن جامی، **لوامع و لوایح**، با مقدمه ایرج افشار (تهران: منوچهری، ۱۳۶۰) لایحهٔ ۲۵.

۲۹. Primial Intelligence

۳۰. Univercal Reason

۳۱. Logos

۳۲. Saint John

۳۳. Saint Paul

محمد(ص) را نور خدا می خوانند و می گویند پیش از آفرینش عالم وجود داشته است، او را بمنزله منبع کل حیات واقعی و امکانی [۲۵] می ستانید، انسان کاملی می دانند که تمامی صفات الهی در او متجلّی شده است، و این روایت صوفیانه را به او نسبت می دهند که فرمود، «هر که مرا دیده، خدا را دیده است» [۲۶] بهرتقدیر، تعلیم کلمة الله در چشم انداز اندیشه اسلامی جایگاهی فرعی اشغال می‌کند، چه آشکار است زمانی که معتقدند کلِّ وظیفه انسان بازشناسی وحدت الهی است چنین باوری الزامی به شمار می رود. بارزترین وجه تمیز عرفان شرقی و اروپایی آگاهی و ادراک عمیق وحدتی همواره شامل و نافذ است که در آن تمامی نشانه ها و تعنیات فردی از میان می رود. نه تنها هدف صوفی این است که شبیه خدا شود یا شخصاً در ذات الهی سهیم گردد، بلکه قصد وی گریز و رهایی از تقیدات وجود غیر واقعی و رسیدن به یکتا وجود لایتناهی است.

جامی گوید: «توحید یگانه گردانیدن دلست، یعنی تخلیص و تجرید او از تعلق بماسوای حقّ سبحانه، هم از روی طلب و ارادت، و هم از جهت علم و معرفت، یعنی طلب و ارادت او از همهٔ مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود. از همه روی توجّه بگرداند و بغیر از حّق سبحانه آگاهی و شعورش نماند ...»

مادام که آدمی بدام هوی وهوس گرفتارست، دوام این نسبت از وی دشوار است. امّا چون آثار جذبات و لطف در وی ظهور کند و مشغلهٔ محسوسات و معقولات را از باطن وی دور، التذاذ بآن غلبه کند بر لذات جسمانی و راحات روحانی؛ کلفت مجاده از میانه بر خیزد و لذت مشاهده در جانش آویزد... چون طالب صادق مقدمه نسبت جذبه را که التذاذ است بیاد کرد، حقّ سبحانه در خود بازیابد؛ می باید که تمامی همّت را بر تربیت و تقویت آن گمارد و از هر چه منافی آنست خود را باز دارد و چنان داند که اگر فی المثل عمر جاودانی صرف آن نسبت کند، هیچ نکرده باشد و حق آن کماینبقی بجای نیاورده.

«برعود دلم نواخت یك زمزمه عشق — زان زمزمه ام زپای تا سر همه عشق
حقا که به عهدها نیایم بیرون — از عهدهٔ حق گزاری یك دمه عشق [۳٤]

یکی از امور بدیهی نزد صوفیه این است که انسان به معرفت آن چه در او نیست نایل نمی شود. عارف - انسان بلندپایه - نمی تواند به معرفت خدا و اسرار جهان برسد مگر آن که این

---

۳٤. عبدالرحمن بن احمد جامی، لوامع و لوایح، لوایح ۱۳ - ۱۰. در متن لوامع و لوایح «حق گذاری» آمده است، که خطاست.- م.

معرفت و اسرار را در خود بیابد. انسان عالم صغیر[۳۵] است[۲۷]، و مثال و صورتی است از خدا، و دیدهٔ دنیاست که خداوند ساخته ها و مصنوعات خود را از آن چشم می بیند، انسان چون بواقع به خود عارف شود، به خدا عارف شده است و خویش را با شناختن خدا می شناسد، خدا به هر چیز نزدیکتر از آن است که به تصوّر در آید. شناخت خداوند علت شناخت خویشتن است و بر آن پیشی می گیرد.

بنابراین، عرفان یعنی وحدت، و تشخیص و تحقّق این مسئله که نمودغیریت و کثرت در کنار احدیت و وحدت، خواب و خیالی بیش نیست. همه کوشش عارف این است که این خواب وخیال و شبح را که در آمد و شد و چون دیواری ظلمانی حجاب میان خالق و مخلوق است و برانسانهای تاریك دل و جانهایشان سایه افکنده، از میان بردارد. عرفان مدعی است که «من» نشانه ای کلامی است و شخص در حقیقت نمی تواند اراده، احساس، اندیشه، یا عملی را به نفس خود منسوب دارد.

نِفّری از هاتف ربانی[۳٦] شنید که می گفت:

«چون خود را موجود انگاری و مرا علت هستی خویش نپنداری، روی از تو می‌پوشانم و صورتت برتو ظاهر می شود. هان، بنگر که چه برتو عرضه و چه از تو پنهان می گردد!»[۳۷] [۲۸].

[چون انسان نفس خود را موجود درخدا انگارد، آن چه خدایی و در اوست بر عنصر نمودی و پدیداری فایق آید و آن را بزداید، لذا جز خدا نبیند. امّا، از سوی دیگر، اگر برای نفس خود وجودی مستقل تصور کند، خود پرستی باطل بر او پدیدار شود و حقیقت خداوند از او مستور ماند].

«نه به ظهور و نه به مظاهر توجه کن، وگرنه خواهی خندید و خواهی گریست؛ و چون به خنده و گریه در آیی از خودی، نه از من»[۳۸].

[آن که به عمل کشف و تجلّی ربانی عنایت کند گناهکاری مشرک است، چه کشف مستلزم کاشف و مکشوف است؛ کسی که به مکشوف که بخشی از عالَم مخلوق بشمارست اعتنا ورزد به چیزی دیگر جز خدا توجه می کند. خنده نشانهٔ

---

۳۵. Microcosm   ۳٦. Divine voice

۳۷. محمدبن‌عبدالجبّار نفّری، پیشین، ص۵۰   ۳۸. همانجا.

شادی است بر آنچه به کف آری و گریه نشانگر اندوه است بر آنچه از کف بدهی؛ که این هردو اعمالی خودپسندانه است. عارف نه می خندد و نه می گرید].

«اگر همه آن چه را ظاهر کرده ام و می کنم پَسِ پشت نیندازی، کامیاب و رستگار نخواهی شد؛ و تا شاهد سعادت را در آغوش نگیری اندیشهٔ تو بر من متمرکز نخواهد گشت»[۳۹].

[کامیابی و رستگاری اعتقاد راستین به خداست که مستلزم بریدن کامل از مخلوقات و ماسوی الله است].

از نظر منطقی، چنین آیینهایی برهر آن چه قانون دینی یا اخلاقی است خط بطلان می کشد. در نظر عارف ثواب و عقاب الهی مطرح نیست، معیارهای انسانیِ راست و ناراست وجود خارجی ندارد. نزد او کلام مکتوب خداوند در برابر کشف و شهودی بلاواسطه و درونی منسوخ گشته است.

ابوالحسن خرقانی [۲۹] ندا در می دهد: «من نگویم که دوزخ و بهشت نیست. من گویم که: دوزخ و بهشت را به نزدیك من جای نیست، زیرا که هردو آفریده است و آنجا که منم آفریده را جای نیست»[۴۰].

از چنین دیدگاهی همه ادیان برابرند و اسلام را بر بت پرستی ترجیحی نیست. این که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادات و مناسك او چیست اهمیتی ندارد.

«ابلهان تعظیم مسجد می کنند — درخرابی اهلِ دل جِد می کنند
آن مجازست این حقیقت ای خران — نیست مسجد جز درون سروران
مسجدی کان اندرون اولیاست — سجده گاه جمله است آنجا خداست»[۴۱]

عارف درمیان انواع مسالك و اقسام پرستندگان جز معبود حقیقی را شایسته پرستش نمی بیند. ابن عربی [۳۰] می گوید: «آنهایی که خدا را در آفتاب پرستش می کنند خدا را آفتاب می بینند، آنهایی که او را درموجودات ذی حیات می ستایند خدا را جانداری می پندارند، آنهایی که در جماد می پرستند خدا را بی جان می شمارند، و کسانی که او را به گونهٔ وجودی یکتا و

---

۳۹. همانجا.

۴۰. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۷۷ - ۶۷۶.

۴۱. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **پیشین**، دفتر دوم، ابیات ۳۱۱۲- ۳۱۱۰.

بی همتا پرستش می‌کنند معتقدند که خدا مثل و مانند ندارد. پس، خود را به هیچ طریق وعقیده ای مقیّد مساز تا دیگر مسالك را انکار کنی؛ چه در غیر این صورت نه تنها خیر بسیاری را از دست خواهی داد، بلکه از شناخت حقیقت راستین نیز وا خواهی ماند. خداوند در همه جا حاضر و بر همه چیز حکمفرماست و به هیچ کیش و فرقه ای محدود و منحصر نیست چه خود فرماید ،... هرجا که شما روی آورید همان جا سوی خدا است...،[42] هرکس عقیدهٔ خود را صحیح و قابل تمجید می داند؛ خدای او آفریدهٔ [وهم و خیال] خود اوست، و باستایش او به خودستایی می پردازد درنتیجه عقاید دیگران را نادرست و شایسته سرزنش میداند و اگر انصاف دهد در می یابد که عیب جویی او برجهل و بی خبری مبتنی است. اگر قول جنید را می دانست که می‌گوید آب همرنگ ظرف خود است که در آن قرار دارد، هرگز درعقاید دیگران دخالت نمی‌کرد و خدا را در هرگونه اعتقادی می یافت» [۳۱]. وحافظ، با روحی آزاد اندیش تر از یك عارف، می سراید:

«در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست — هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
آنجا که کار صومعه را جلوه می دهند — ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست»[43]

ممکن است تصّوف دست در دست آزاد اندیشی نهد - که اغلب چنین نیز کرده است. امّا بندرت با فرقه گرایی[44] هماوا می شود. بهمین جهت است که بیشتر صوفیان، دست کم بظاهر، به پیکرهٔ جامع و بلند نظرانه جماعت مسلمان وابسته بودند، خواجه عبدالله انصاری [۳۲] گفته است در میان دو هزار نفر از مشایخ صوفیه که با آنها آشنایی داشته، تنها دو تن شیعه بوده اند. مردی از اخلاف حضرت علی (ع) خلیفه مسلمانان - که شیعه ای متعصب بود - حکایت کند:

«مدت پنج سال، هر روز پدرم مرا نزد پیری می فرستاد. از او تنها یک درس مفید آموختم: مرا گفت مادام که جامهٔ غرور وابستگی نَسَبی خویش را کاملاً از تن به در نکرده ای، هرگز چیزی از تصوّف در نخواهی یافت» [۳۳].

افراد کم مایه سطحی، بابیگری را ثمرهٔ تصوف دانسته اند. امّا خشك اندیشی[45] آن مرام بطبع با التقاط گرایی[46] گسترده این مسلك در تضاد است. هرچه معرفت صوفی بخدا افزون شود،

---

۴۲. قرآن، سورهٔ بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۴۳. شمس الدین محمد حافظ، دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی (تهران: زوّار، ۱۳۲۰)، ص۴۴.

۴۴. sectarianism

۴۵. dogmatism

۴۶. eclecticism

بهمان نسبت تعصبات دینی او کاهش می یابد. شیخ عبدالرحیم بن صباّغ [۳۴]، که نخست به زندگی در مصر علیا - با جمعیت عظیم یهودی و نصارای آن سامان - تمایلی نداشت، در اواخر عمر و کهنسالی می‌گفت حاضر است هر یهودی یا نصارایی را چون ابنای دین خویش در آغوش کشد.

اگر چه در اَشکال بی شمار مسالك و مناسك کمابیش یك ارزش نسبی و حقیقتی موجود است و انگیزه پیروان آنها یك احساس درونی است، امّا از جنبه ای دیگر، هر مذهب و مسلکی حجاب و مانعی در راه حقیقت بشمار می رود که معتقدان به اتحاّد باید در برداشتن و دیدن آن پرده تلاش کنند.

«دنیا و آخرت بمنزلهٔ بیضه ای است و مرغک درون آن غرق در ظلمت و بینوایی و شکسته بال. کفر و ایمان چون سفیده و زردهٔ این تخم است و میان آنها پرده ای حایل کارِ وصل و فصل را انجام می دهد. امّا، چون جوجه سر از تخم برآرد کفر و ایمان از میان برخیزد و مرغ وحدت بال گشاید».

عارف بزرگ ایرانی، ابوسعید ابوالخیر، که به نام و زبان قلندران یا دراویش خانه به دوش سخن می‌گوید، اصول بت شکنانه آنان را با بی باکی حیرت آوری بیان می دارد:

«تا مدرسه و مناره ویران نشود　　　این کار قلندری به سامان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود　　　این بنده حقیقةً مسلمان نشود»[۴۷]

چنین اعلان جنگ آشکاری علیه دین اسلام استثنایی است. با وجود شکاف گسترده و ژرف میان تصوّف تمام شکفته و اسلام بنیادین، اغلب - اگر نه بیشترینه - صوفیان با پیامبر اکرم(ص) دست بیعت داده، صورت ظاهر مراسم عبادی و واجب اسلامی را رعایت کرده اند. آنان چنین مناسك و مراسمی را به معنایی نوگرفته اند؛ آنها را کنایی پنداشته، لکن ترك نگفته اند. برای نمونه، مسئله حج، در نظر صوفی باطل و بی اثر است مگر آن که اعمال دینیِ ملازم آن با حرکات قلب، همراه شود.

شخصی پس از فراق از حج نزد جنید آمد. جنید گفت:

«... از ابتدا که از خانه برفتی و از وطن رحلت کردی، از همهٔ معاصی رحلت

---

۴۷. ادوارد بـراون، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه و حواشی فتح ا... مجتبایی (تهران: مروارید، ۱۳٦۱) ص۴۰۰ این رباعی به ابوسعید ابوالخیر منسوب است.

کردی؟ گفتا: نی. گفت: پس رحلت نکردی. گفت: چون از خانه برفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی، مقامی از طریق حق اندر آن مقام قطع کردی؟ گفت: نی. گفت: پس منزل نسپردی. گفت: چون مُحْرِم [۳۵] شدی بمیقات [۳۶]، از صفات بشریّت جدا شدی چنانک از جامه؟ گفتا: نی. گفت: پس مُحْرِم نشدی. گفت: چون بعرفات واقف شدی، اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد؟ گفتا: نی. گفت: پس بعرفات نه اِستادی. گفت: چون بِمُزْدَلِفه شدی و مرادت حاصل شد، همهٔ مرادها را ترک کردی؟ گفتا: نی. گفت: پس بِمُزْدَلِفه [۳۷] نشدی. گفت: چون طواف [۳۸] کردی، خانه سرّ را اندر محل تنزّیه لطایف حضرت جمال حق دیدی؟ گفتا: نی. گفت: پس طواف نکردی. گفت: چون سعی [۳۹] کردی میان صفا [۴۰] و مروه [۴۱]، مقام صفا و درجه مروت ادراک کردی؟ گفتا: نی. گفت: هنوز سعی نکردی. گفت: چون بمنا [۴۲] آمدی، منیّتهای تو از تو ساقط شد؟ گفتا: نه. گفت: هنوز بمنا نرفتی. گفت: چون به منحرگاه قربان کردی، همه خواستهای نفس را قربان کردی [۴۳]؟ گفتا: نی. گفت: پس قربان نکردی. گفت: چون سنگ انداختی [۴۴]، هرچه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی، همه بینداختی؟ گفتا: نه. گفت: پس هنوز سنگ نینداختی و حج نکردی...»[۴۸]

این حکایت نشان می دهد که تصوف تا چه حد میان ظاهر و باطن شرع تفاوت می نهد و در عین حال بر این باور است که این دو نباید از یکدیگر جدا باشند.

هجویری گوید:

«شریعت [۴۵] بدون حقیقت تظاهر و نفاق است و حقیقتِ بدون شریعت دو رویی و سالوس. رابطهٔ متقابل آنها را می توان به رابطه روح و جسم مانند کرد: چون روح از تن مفارقت کند، بدنِ زنده جسدی می شود و روح چون باد نابود و ناپدید می گردد. اعتراف و شهادت مُسْلِمْ هردو عبارت لااله الا ٱلله، - که حقیقت - و محمداً رسول الله، - که شریعت است - را در برمی گیرد؛ هرکه حقیقت را منکر شود مشرک و آن که شریعت را مردود شمارد مرتد است»[۴۹] [۴۶].

۴۸. علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص۴۲۵.

۴۹. **همان**، ص۱۷۶ - ۱۷۵.

آن‌گونه که از قرائن و امارات برمی آید گرچه راههای میانه امن و امان می نماید، لکن رهپویی در آنها دشوار است؛ و تنها با چالاکی و چابکی می توان قرآن و تعالیم راز واره ای را که صوفیان از آن برمی‌گیرند همساز و بسامان ساخت. بی‌گمان صوفیان در راه اسلام خدمات ذی قیمتی انجام داده اند. آنان با برداشتن بی باکانهٔ پوستهٔ دین و پای فشاری براین امر که مغز آن را باید جست و این کار نه با اعمال صوری، بلکه با تصفیهٔ باطن انسان انجام پذیر است، به زندگانی میلیونها نفر ژرفا و غنا بخشیده اند [۴۷]. این، خود مشروع و بارورترین گونه برکشیدن و پیشبرد تعالیم نبوی بشمار می‌رفت. امّا، پیامبر اکرم (ص) موحدی راستین بود و صوفیان به هرگونه که تظاهر و تصوّر کنند، عارف[۵۰]، پیرو وحدت وجود[۵۱]، یا یگانه انگارند[۵۲]. آن گاه که بمنزلهٔ مؤمنان و معتقدان در باب جزمیات و عقاید دین راستین سخن می‌گویند و می نگارند زبانی بکار می برند که نمی‌تواند با نظریهٔ توحید مورد بحث ما سازگار آید. عفیف الدّین تلمسانی [۴۸]، که منتخباتی چند از شرح او بر گفتار نِفّری را در این فصل به دست داده‌ایم، بی‌پرده اظهار داشت که تمامی قرآن دالّ بر چند گانه پرستی است [نه یکتاپرستی] - بیانی صریح از دیدگاه وحدت گرایی، که کمتر کسی از صوفیان جرأت این همه صراحت داشته است.

عارفان قائل به اتحّاد، صورت این تعرض را می پذیرند ،لکن واقعیت آن را انکار می‌کنند. باحتمال، می گویند «شریعت همان حقیقت است، اما با جوانب مختلف، شریعت برای شما و حقیقت از آن ماست. چون شما را مخاطب قرار دهیم براساس میزان درك و دریافتتان سخن می‌گوییم [۴۹]، زیرا آن چه برای عارفان خوراك و مایه حیات است نا آشنایان و مبتدیان را سّم و مایه ممات است. با شدّت وحدّت هرچه تمامتر باید از رسیدن بزرگترین اسرار به گوش خامان جلوگرفت. تنها عقل بشری است که تك و طاق را دو و جفت می بیند و میان شریعت و حقیقت تناظر و توازن برقرار می سازد. پس از دنیای ضدّو نقیضها درگذر و با خدایی که او را ضّدی نیست یکی شو» [۵۰].

عارف به این که شریعت معتبر و رواست قایل است و در حوزهٔ اخلاق، ضرورت آن را باز می شناسد. هرچند خیر و شّر وجود و دوام دارد، شریعت نیز با امر و نهی و ثواب و عقاب بر آنها مشرف و مسلّط است. از سوی دیگر، می داند که براستی خدا وجود دارد و فاعلی جز او نیست: پس اگر بواقع شّری هست باید الهی باشد؛ نیز اگر در واقع اعمال شریرانه انجام می‌گیرد، ایفاگر

---

۵۰. Theosophist

۵۱. Pantheist

۵۲. Monist

آنها باید خداوند تلقی شود. چنین استنتاجی اشتباه است زیرا فرضیهٔ زیربنایی آن درست نیست. شّر بواقع وجود خارجی ندارد؛ عدمی است، یعنی نبود و عدمِ وجود است، چون تاریکی که نبود و عدمِ نور محسوب می شود. نوری گفته است «نوری درخشان دیدم در غیب، پیوسته دروی نظر می‌کردم تا وقتی که من همه آن نور شدم»[۵۳]. تعجبی ندارد که چنین ارواح منوّری که نسبت به سایه بازیها و نمایش ارواح دین و اخلاق در صحنهٔ جهانِ اشباح بی نهایت بی تفاوتند با جلال الدین رومی همنوا شده، ندا در دهند که:

«مردِ خدا عالِم از حق بود — مرد خدا نیست فقیه از کتاب
مرد خدا زان‌سوی کفرست و دین — مرد خدا را چه خطا و صواب[۵٤]

یاد آوری این نکته ضروری است که آنچه آمد نظریه ای است درباب کمال و آنانی که بنا براین نظر، شأنی فراتر از رعایت شئون شریعت می یابند اولیا، مرشدان و عارفانی کامل اند که از الطاف خاص خداوند برخوردار بوده، باحتمال چندان به مهار و محدود ساختن، ناگزیر کردن، و به عقوبت رساندن آنان نیازی نمی رود. البته، در عمل، این امر در مواردی بسیار به خلاف شرع‌گرایی[۵۵] و افسار گسیختگی و عدم پای‌بندی به احکام دینی می انجامد، همانگونه که چنین حالتی در میان افراد طریقه بکتاشیه [۵۱] و دیگر سلسله هایی که درویش «مطرود» خوانده می شوند به چشم می خورد.

همین نظریه ها، در خلال قرون وسطی، به نتایج مشابهی در اروپا انجامید و مورخان منصف و بی طرف نمی توانند از مفاسد ناشی از عرفان نظری ناب چشم پوشند، امّا در این وضع مابه خودِ کُلّ، و نه به آفتهای آن، نظر داریم.

همهٔ صوفیان عارف نیستند؛ و؛ همان‌گونه که پیشتر آمد، آنانی که در راه نیل به مقام عارف هنوز به حدّ پختگی نرسیده اند؛ راه و رسم منزلها و دستورالعملهای اخلاقی مورد نیاز را از شیوخ خود دریافت می دارند. جلال الدین رومی، در کلیات اشعار غنایی خود موسوم به دیوان شمس تبریزی [۵۲]، عنان سخن را در باب شور و شوق آیین وحدت وجود که همه چیز را از دیدهٔ سرمدیت

---

۵۳. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص۴٦۸.

۵٤. Reynold A . Nicholson ed & tr., Selected Poems From Teh Divāni Shamsi Tabriz (Cambridge : University Press, 1952), P. 28- 30.

۵۵. Antinomianism

می بیند رها می سازد.

«. . . دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دوعالم را
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
ز جان عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم
بجز رندی و قلّاشی نباشد هیچ سامانم» [۵۶]

امّا، مولوی در مثنوی معنوی - اثر مشهوری که از فزونی حرمت «قرآن پارسی» لقب گرفته است - با بیان و حالتی متین و موقر به تشریح عقاید صوفیان و توجیه راههای منتهی به خداوند می پردازد. در اینجا، گرچه او را خوش بینی مجاب و همنظر با غزالی که می گوید دنیای موجود بهترین عوالم ممکن است می بینم، مسئله شّر را- به ظرافت - به منزلهٔ پدیده ای برون از دایرهٔ واقعیت رد نمی کند، بلکه می خواهد نشان دهد شّر با آن چه به دیدهٔ ما شّر می آید، بخشی از نظم و ناموس و هماهنگی نظام الهی است. از میان اظهارات و استدلالهای او در این باب خوشه هایی برخواهیم چید و داوری میزان توفیق و تلقین آنها را به خوانندگان واخواهیم گذاشت.

بیاد آوریم که صوفیان، عالم را بازتاب صورت خداوند می پندارند. نورالهی که بصورت رشته هایی از فیضان و تجلّی جاری می شود سرانجام بر ظلمت عدم می ریزد و هر ذرّه ای از آنها صفتی چند از صفات[۵۳] الوهیت را باز می تاباند. برای نمونه،صفات جمیل عشق و رحمت بصورت بهشت و فرشتگان، و صفات دهشتناك غضب و انتقام به هیأت دوزخ و اهریمنان منعکس می شود. تمامی این صفات، اعم از جمیل و مهیب در انسان تجلی می یابد، او تجسّم جامع و آینهٔ تمام نمای بهشت و دوزخ است. عمر خیاّم[اصل] به این نظریه اشارتی دارد و می گوید:

[گردون کمری از تن فرسوده ماست　　دریا اثری زچشم پالودهٔ ماست]
دوزخ شرری ز رنج بیهودهٔ ماست　　فردوس دمی ز وقت آسودهٔ ماست[۵۷]

بدین سان، جلال الدین رومی به گونه ای خداوند را پدید آورندهٔ شّر می داند، لکن همزمان شّر منسوب به خدا را بباطن، خیر می شمارد - چه شّر بازتاب صفات الهی چندی است که به ذات

---

۵۶. Reynold A. Nicholson, *Op. Cit*, P. 126.

۵۷. محمدبن حسین بابا افضل کاشانی، **دیوان و رسالهٔ المفید المستفید**، مقابله و تصحیح مصطفی فیضی و دیگران (تهران: زوّار، ۱۳۶۳) ص۱۲۲. بر خلاف تصوّر نیکلسن، این رباعی از خیام نیست، بلکه از بابا افضل کاشانی است.- م.

خود خیر مطلقند. اگر شّر به حقیقت شّر باشد، جوشیده از سرچشمهٔ عدم است. شاعر - در ارتباط با خداوند و انسان - ارزش متفاوتی برای اصطلاح عدم قایل می شود. زمانی که آن را به خدا نسبت می دهد عدم را به چیزی نمی‌گیرد، زیرا خداوند وجود حقیقی است؛ امّا درانسان که نیمی ازسرشت بشری وی برساخته از شّر است، عدم [۵۴] سروسرچشمه شّر محسوب می‌گردد. در حالت نخست عدم، نفی و سلب محض و در دیگر حالت اثبات و ایجاب و براستی زایندهٔ زیان است. نیازی نیست بخاطر خبط و خطای منطق شاعر مدعی او شویم و به خرده‌گیری پردازیم. گاهی احساس قوی اخلاقی، به هزاران اندیشهٔ دقیق و درست می ارزد.

روشن است که آیین وحدت الوهی بتلویح قضا[۵۸] و قدر را می رساند. جایی که خدا هست و هیچ در جوار او نیست،عامل و فاعلی جز او و فعلی جز عمل او نمی تواند باشد. «... تیر نینداختی هنگامیکه انداختی، بلکه خداوند انداخت...»[۵۹]. تنها کسانی بار جبر [۵۶] به دوش می‌کشند که عشق ندانند. شناخت خداوند منوط به عشق ورزیدن به اوست؛ و عارف، باحتمال، مانند درویشی که ازپرسیدند از کجا می خوری جواب می دهد:

«آن که جهان به عظمت وارادهٔ شکوهمندش در گردش است، آن که سیلابها جاری می سازد و رودها را به جریان می اندازد؛ و اختران را در مدار نجومی به حرکت درمی آورد و آن که مرگ و زندگی به اشاره اوست و گماشتگان روحانی خود را به اقصی نقاط عالم طیران می دهد، روزی و طعام مرا می رساند».

حقیقت این است، امّا جلال الدین رومی به منظور آن که مجوزی شرعی به دست دهد و از محاکمه مصون گردد، با تأیید این ادعا که اختیار [۵۷] عمل انسان تابع ارادهٔ خداست توان گزینش چگونگی عمل را دارد، به عدالت خداوند گواهی می دهد. با پیش آمدن این پرسش که «چرا خداوند شّر می آفریند و آن را مقدّرمی دارد؟» اشاره می‌کند که اشیاء را به اضدادشان می توان شناخت و وجود شّر برای ظهور خیر ضروری است.

«نیستی و نقص هرجایی که خاست آینهٔ خوبّی جمله هستهاست
خواجهٔ اِشکسته بند آنجا رود که در آنجا پای اِشکسته بود

۵۸. Predestination
۵۹. قرآن، سورهٔ انفال (۸) آیه ۱۷.

کی شود چون نیست رنجور و نزار　　　آن جمال صنعت طب آشکار»[٦٠]

بعلاوه، اگر شّر آفریده نمی شد قدرت قادر متعال به تمام و کمال تحقّق نمی یافت.

«ورتو گویی هم بدیها از ویست　　　لیک آن نقصانِ فضل او کی است
این بدی دادن کمال اوست هم　　　من مثالی گویمت ای محتشم
کرد نقاشی دو گونه نقشها　　　نقشهای صاف و نقشی بی صفا
نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت　　　نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست　　　زشتی او نیست آن رادیٔ اوست
زشت را در غایت زشتی کند　　　جمله زشتیها بگردش برتنند
تا کمال دانشش پیدا شود　　　منکرِ استادیش رسوا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است　　　زین سبب خلّاقِ گبر و مخلص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهداند　　　بر خداوندیش هردو ساجداند[٦١]

جلال الّدین رومی در پاسخ به این اعتراض که خداوندِ آفرینندهٔ شّر لاجرم خود شّراست به تمثیلی برگرفته از هنر دست می‌آویزد و اشاره می‌کند که زشتی نقش به هیچ روی نشانگر زشتی نقاش نیست[۵۸].

گذشته از این، نیل به فضیلت اصیل و مثبت که پاداش پیروزی برنفس محسوب می گردد بودن شّر محال می نماید. تا نان خُرد نشود خوراك و تریدی به حاصل نیاید، و تا انگور فشرده نشود شرابی فراهم نگردد. چه بسیار کسان که با گذشتن از بوتهٔ درد و محن به سعادت می رسند. چون شّر فرو کشد، خیر فراز آید و نهایت آن که، بخش اعظم شّر تنها ظاهری است. نه تنها آن چه نزد کسی بلا و زحمت می نماید باحتمال برای دیگری برکت و رحمت است، بلکه شّر فی نفسه برای صالحان به خیر مبدل می شود. جلال الدین رومی این مسئله را که بد مطلق وجود دارد نمی پذیرد.

«زآنك بی حق باطلی ناید پدید　　　قلب را ابله ببوی زر خرید
گرنبودی در جهان نقدی روان　　　قلبها را خرج کردن کی توان
تا نباشد راست کی باشد دروغ　　　آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ

---

٦٠. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، پیشین، دفتر اول، ابیات ٣٢٠٤ و ٣٢٠٨- ٣٢٠٧.

٦١. همان، دفتر دوم، ابیات ٢٥٤٣- ٢٥٣٥.

بر امید راست کژ را می خرند زهر در قندی رود آنگه خورند
گر نباشد گندم محبوب نوش چه برد گندم نمای جو فروش
پس مگو کین جملهٔ دمها باطلند با طلان بر بوی حق دام دلند
پس نگو جمله خیالست و ضلال بی حقیقت نیست در عالم خیال
در میان دلق پوشان یك فقیر امتحان کن و آنك حقّست آن بگیر[۶۲]

بی‌گمان چنین آیین و تعالیمی ارزشمند است. مولوی چند سالی پس از تولد دانته [۵۹] در گذشت، امّا شاعر مسیحی به لحاظ نوعدوستی و آسان‌گیری به پای معاصر مسلمان خویش نمی رسد.

چگونه ممکن است روح خیر را در شّر تمیز داد؟ مولوی گوید باعشق، و معرفتی که تنها از عشق بر آید، همان گونه که خدای تعالی در حدیثی قدسی فرماید:

«بنده به من نزدیك می‌شود، و من او را دوست دارم؛ چون دوستش دارم گوش و چشم و زبان و دست او می شوم، در نتیجه توسط من می بیند و می شنود و می‌گوید و می‌گیرد» [۶۰].

گرچه عشق عرفانی، خود در خود، دفتری مستقل است، خواننده نباید تصور کند دفتر موضوعی نوین پیش چشم او گشوده می‌گردد. عشق و عرفان سرچشمهٔ روحی یکسانی دارند، چه حقایق مشابهی را با زبانی مختلف تعلیم می دهند.

یادداشتها

۱- بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۲۸، مقدمه.

۲- بنگرید به: یادداشت شماره ۴، مقدمه.

۳- «لَمْ یَسَعْنی اَرْضی وَ لاسَمائی وَ وَسِعَنی قَلْبُ عَبْدِی الْمُؤمِنِ» [من (که خداوندم) در آسمان و زمین می نگنجم ولی در دل بندهٔ مؤمن همی گنجم]. مولانا این حدیث را به شعر آورده، گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز

---

۶۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۲۹۳۴ - ۲۹۲۸ و ۲۹۳۷.

در دل مؤمن بگنجم ای عجبّ گر مراجویی در آنها دلها طلب

(مثنوی، دفتر اول، ص ۷۰)

(احیاءالعلوم، ج ۳، ص ۱۲؛ عوارف المعارف، ج ۲، ص ۲۵۰؛ تمهیدات، ص ۲۴، ۲۸۰؛ کاشف الاسرار، ص ۱۲۸؛ کشف الحقایق، ص ۲۶- ۳۲۵).

۴- مکاشفه و مشاهده از لحاظ معنی متقاربند با این تفاوت که کشف اتم از شهود است و عبارت از تفرد روح است بمطالعهٔ مغیبات درحال تجرد از غواشی بدن و یا حضور دل در شواهد مشاهدات است و یا ظهور شیء است برای قلب باستیلای ذکر آن بدون بقاء ریب و یا حصول امر عقلی است بالهام بطور دفعة واحدة بدون فکر و طلب یا بین نوم و بیداری و بالجمله عبارت از حصول علم است برای نفس بفکر یا حدس یا سانحهٔ خاص (**مصباح الهدایه، ص ۸۶؛ اللمع، ص ۳۳۵**).

قشیری گوید: «محاضره ابتدا بود و مکاشفت از پس او بود و از پس این هردو مشاهده بود. محاضرت حاضر آمدن دل بود و از پس او مکاشفه بود و آن حاضر آمدن بود بصفت بیان اندر حال بی سبب تأمل دلیل و راه جستن. خداوند محاضره را عقل راه نماید و صاحب مکاشفت را علمش نزدیك کند و خداوند مشاهده را معرفتش محو کند». (**ترجمهٔ رساله قشیریه، ص ۱۱۸**).

۵- چشم دل یا عین الفؤاد قوتی و نیرویی است از مواهب الهی که بدان حقایق را باز توان شناخت و بواطن اشیاٴ را تمیز داد. مولانا محمد طبسی گوید: «بصیرت دل، قوتی است در دل منّوره به نور قدس که حقایق و بواطن اشیاٴ به او دیده شود و چون منّور گردد به نور قدس و به هدایت حق، وهم و خیال از دیدهٔ او مرتفع گردد (**شناخت شاخص های عرفانی، ص ۹۹**).

هاتف گوید:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است آن بینی

آنچه بینی دلت همان خواهد و آنچه خواهد دلت همان بینی

۶- شهود بمعنی مشاهده و دیدن و گواه و در اصطلاح رؤیت حق به حق شهود بود، خاصه حضرت وجود بود و شهود مفصل در مجمل رؤیت کثرت در ذات احدیت است. عالم شهود یعنی عالم شهادت و آنچه قابل رؤیت است؛ صوفیه گویند ذات معدوم از صحرای عدم محض و نفی صرف قدم به منزل شهود و موطن وجود نمی نهد و چنان که معدوم محض رنگ وجود نمی پذیرد آیینهٔ موجود حقیقی هم رنگ عدم نمی‌گیرد و در این جا مراد از شهود وجود است. (**فرهنگ عرفانی، ص ۲۹۳**؛ نیز بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۴ همین فصل).

۷- «مَنْ عَرَفَ اللّه کَلَّ لِسانُهُ» [هرکس خداراشناخت زبانش نارساشد] (**احادیث مثنوی، ص ۶۷**؛

تذكرة الاولياء، ص ۱۹۹، ۲۱۷، ۷۴۳؛ كشف الاسرار، ج ۲، ص ۳۹۶؛ كشف المحجوب، ص ۴۶۴).

۸- بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۴۷ فصل دو.

۹- «وَقالَ لی سَلْنی وَ قُلْ یا رَبِّ کَیفَ أتَمسَّكُ بِكَ حَتّی اذا جاءَ یَومی لَمْ تُعَذِّبْنی بِعَذابِكَ وَ لَمْ تَصْرِفْ عَنّی اقْبا لَكَ بِوَجْهِكَ فَاَقُولُ لَكَ تَمَسَّكْ بِالسُّنَّة فی عِلْمِكَ وَ عَمَلِكَ وَ تَمَسَّكْ بِتَعَرُّفی اِلَیْكَ فی وَجْدِ قَلْبِكَ وَ اَعْلَمْ اَنّی اذا تَعَرَّفْتُ اِلَیْكَ لَمْ اَقْبَلْ مِنْكَ مِنَ السُّنَّة الّاماجاءَ بِهِ تَعَرُّفی لِاَنَّكَ مِنْ اَهْلِ مُخاطِبَتی تَسْمَعُ مِنّی وَ تَعْلَمُ اَنَّكَ تَسْمَعُ مِنّی وَ تَرَی الْاَشْیاءَ کُلَّها مِنّی».

۱۰- «وَقالَ لی تَعَرُّفی الَّذی اَبْدَیْتُهُ لایَحْتَمِلُ تَعَرُّفی الَّذی لَمْ أبْدِهِ».*

۱۱- در اصطلاح اهل حدیث گاه باشد که حدیث نقل به معنی باشد؛ یعنی راوی اگر بمواقع الفاظ عارف بوده و در فن ترجمه مهارت داشته باشد، مجاز است که بجای نقل متن حدیث مضمون آن را روایت کند مشروط براینکه ترجمه با اصل مطابق باشد. مستند این اجازه در نقل، روایت کلینی است که از محمدبن مسلم نقل نموده که گفته است:

قُلْتُ لابی عبدالله علیه السلام اسمع الحدیث منك فازید و انقُص قال (ع) ان کنت ترید معاینه لابأسَ (فرهنگ معارف اسلامی، ج ۴، ص ۴۷۹).

۱۲- تهانوی گوید: حدیث را بنا بگفته مجمع‌السلوک علم روایت وعلم اخبار وآثار نامند... علم حدیث علمی است که اقوال وافعال رسول را بدانشناسند. چگونگی اتصال سند حدیثها برسول رااز نظر احوال راویان درضبط وعدالت و از نظر چگونگی زنجیرهٔ سند که متصل یا منقطع باشد،اصول الحدیث نامند؛ امّا درایة الحدیث علمی است که درمفهوم الفاظ حدیث ازنظر قواعد عربیت وطبق احوالات پیغمبر بحث کند (مقدمه ابن خلدون، ص۹۰۱- ۹۱۴). نیز تهانوی گوید: اهل حدیث را مراتبی است، طالب کسی راگویند که مبتدی باشد، محدث: استاد کامل وشیخ وامام همین معنی دهد. حافظ: کسی که صدهزار حدیث داند با شرح حال آن. حجت: کسی را گویند که سیصدهزار حدیث آنچنانه داند. جزری گفت: راوی ناقل حدیث باشد ومحدث کسی که آنرا بررسی دقیق کرده است وحافظ کسی است که هرچه بدو رسید حفظ ونقل کند (مقدمهٔ کشاف اصطلاحات الفنون؛ لغت نامه دهخدا).

۱۳- «حَسَناتُ الْاَبْرارُ سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبینَ» [نیکیهای ابرار گناهان مقربان باشد]. این سخن از ابی سعیدخرّاز است و صوفیه آن رانقل کرده‌اند. (کاشف الاسرار، ص ۸۵، ۱۳۴؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۹۴، پانویس).

---

* کتاب «مواقف و مخاطبات توسط نگارنده از عربی به فارسی ترجمه شده و آمادهٔ چاپ است. سیدعلی نقوی زاده

۱۴- «أَوْقَفَنی فِی الْبَحْرِ فَرَأَیْتُ المَراکِبَ تَغرَقُ و الأَلواحَ تَسْلَمْ، ثُمَّ غَرَقَتِ الْأَلْواحُ»
«وَ قالَ لی لایَسْلَمُ مَنْ رَکِبَ»
«وَ قالَ لی خاطَرَ مَنْ اَلْقی نَفْسَهُ و لَمْ یَرْکَبْ»
«وَ قالَ لی هَلَكَ مَنْ رَکِبَ وَ ما خاطَرَ»
«وَ قالَ لی فِی الْمُخاطَرةِ جزْءٌ مِنَ النَّجاة»
«وَ جاءَ الْمَوجُ فرفَعَ ما تَحْتَهُ وَ ساحَ عَلَی السّاحِلِ»
«وَ قالَ لی ظاهِرُ الْبَحْرِ ضُوْءٌ لایَبْلَغُ»
«وَ قَعْرُهُ ظُلْمَةٌ لاتُمْکِنُ»
«وَ بَیْنَهُما حیتان لاتَسْتأْ مَنُ»
«وَ قالَ لی لاتَرْکَبُ الْبحرَ فَأَحْجُبُكَ با لآلة»
«وَ لا تُلْقِ نَفْسَكَ فیه فَأَحْجُبُكَ به»
«وَ قالَ لی فِی الْبَحْرِ حُدُود فَأَیُّها یَقِلُّكَ»
«وَ قالَ لی اِذا وَهَبْتَ نَفْسَكَ لِلْبَحْرِ فَغَرَقْتَ فیه کُنْتَ کَدابَةٍ مِنْ دَوابِّه»
«وَ قالَ لی غَشَشْتَكَ اِنْ دللتُكَ عَلی سوای»
«و قالَ لی اِنْ هَلَکْتَ فی سوای کُنْتَ لِما هَلَکْتَ فیه»
«وَ قالَ لِی الدُّنْیا لِمَن صَرَفْتُهُ عَنْها وَ صَرَفْتُها عَنْهُ، وَ الآخِرَةُ لِمَنْ اَقْبَلْتَ بِها اِلَیْهِ وَ أَقْبَلْتُ بِهِ عَلَیَّ»

۱۵- صوفیان «ولّی» کسی را گویند که حضرت حق متولی او گشته و از عصیان و مخالفت او را محفوظ دارد تا بنهایت مرتبت فناء جهت عبدانی و بقاء جهت ربانی وصول یابد (**فرهنگ عرفانی**، ص ۴۹۳). اولیاء بعد از انبیاء اند که من عندالله مؤید بحالات و مکاشفات گشته اند که باقی خلایق را بدان دسترسی نیست لاجرم خواستند که احوال این طایفه را از دیدهٔ کوته نظران نا اهل مخفی کنند و چون آنان امناءالله اند و نباید غیر اهل برآنها اطلاع یابد لذا بواسطهٔ اصطلاحات رمزی احکام الله را بیان می‌کنند (**شرح گلشن راز**، ص ۳۳).

ابوعلی جوزجانی گفت: «ولّی آن بود که از حال خودفانی بود و به مشاهدهٔ حق باقی، و حق - تعالی - متولی اعمال او بود و او را به خود هیچ اختیار نبود و با غیرش قرارنه» (**تذکرة الاولیاء**، ص ۳۹۸، ۵۶۳؛ **مصباح الهدایه**، ص ۴۱۶؛ **کشف المحجوب**، ص ۲۶۸؛ **کشف الحقایق**، ص ۵۹).

۱۶- هستی شیء و حقیقت آن را ذات گویند. در اصطلاح فلاسفه و حکما، ذات هرچیزی عبارت از نفس آن چیز است و اعم از شخص است و در هر حال ارکان وجودی و مقومات هر شیء را

ذاتیات آن نامیده اند در مقابل عرضیات که امور خارج از ذات بوده و مقوم ذات نمیباشد (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۲۶۷، به نقل از **اسفار**، ج ۳، ص ۴). والذات هی الشیء و القایم بنفسه، یعنی ذات همان چیزی است که قائم برخودش باشد و اسم و نعمت و صفت معالم ذاتند چنان که قادر بودن اسمی از اسماء ذات و قدرت صفتی از صفات حق است و قدیر نعتی از نعوت خداست و متکلم بود اسمی از اسماءالله و کلام صفتی از صفات الله می باشد (**اللمع**، ص ۳۵۱؛ **تاریخ تصوف در اسلام**، ص ۶۴۵).

۱۷- «عالی ترین مرتبهٔ فنا وقتی است که طالب این را هم نداند که بمقام فنا واصل شده یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود و این حال است که صوفیه آن را «فناءالفناء» می نامند. در این مقام صوفی محو در مشاهدهٔ «ذات الوهیت» است و این مرحله ای از فنای کامل است که عارف را مستعد «بقا» و «دوام» در خدا قرار می دهد... در حالی که مقام فنا عبارت از محو کامل تعیّنات است مقام «فناءالفناء» عبارت از مقام کامل اشراق است» (**تاریخ تصوف در اسلام**، ص ۳۷۷).

۱۸- وحدت مقابل کثرت است و از اموری است که قابل تحدید و تعریف نیست مگر بمقابلیت با کثرت. صدرا گوید: «وحدت رفیق وجود است و «یدور معه حیث دار» که هرکجا وجود هست وحدت نیز هست و مساوق و مساوی یکدیگرند».

قطب الدین شیرازی گوید: وحدت مفهومی است زائد ذهنی که او را وجودی در اعیان نیست. عرفا گویند: عالم غیب و شهادت وجود واحد است که بحسب مراتب تجلیات بصورت کثرات نموده و در هر مظهری بظهوری خاص ظاهر گشته و القصه وجود واحد است و موجودات و نمودات کثرات اند که همه مظاهر و تجلیات وحدت واحد حقیقی اند و این است معنی وحدت در کثرت (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۴ - ۶۲۳ بەنقل از: **اسفار**، ج۱، ص ۱۲۹، ۱۳۰؛ **رسائل صدرا**، ص ۷۵؛ **شفا**، ج ۲، ص ۴۳۱؛ **شرح منظومه**، ص ۱۰۵؛ **درة التاج**، جملهٔ سوم از فن دوم، ص ۱۸، ۱۹). ابن عطا [ابوالعباس] گفت: اَلتّوحیدُ نِسْیانُ التّوحید فی مشاهدة جلال الواحدِ حتّی یکونَ قیامُكَ بالواحدِ لا بالتوحید [حقیقت توحید آنست که در مشاهدهٔ جلال خدای واحد، توجه به توحید فراموش شود، تا اینکه بنده به حق قائم باشد نه بتوحید. یعنی باید تعقل و تصور خود را دربارهٔ وحدت، که امکانی است در وجود واجب فانی گرداند (**مصباح الهدایه**، ص ۲۱).

۱۹- بنگرید به: مدخل «وجود»، یادداشت شمارهٔ ۲۷ فصل دو.

۲۰- «قالَ داودُ علیه السلام یا ربِّ لِماذا خَلَقْتَ الخَلْقَ قالَ کُنْتَ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَأَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَی اُعْرَفَ» [داود علیه السلام خدای را پرسید [یعنی این سؤال در اندیشه و تفکرش وارد شد و جواب آن را نیز به طریق وحی و الهام از دل خویش شنید] که خلق را از چه روی آفریدی؟ خدای

فرمود من گنجی پنهان بودم دوست داشتم که شناخته آیم پس خلق را ایجاد کردم تا شناخته آیم]. مولانا گوید:

گنج مخفی بُد ز پُرّی چاك كرد　　　خاك را تابان تر از افلاك كرد

(**مثنوی**، دفتر اول، ص ۷۶).

(**تمهیدات**، ص ۹۰، ۲۶۵؛ ۲۷۵؛ **کشف الاسرار**، ج ۶، ص ۴۷۷، ج ۸، ص ۳۸۷؛ **ارکان عرفان**، ص ۲۲) نیز بنگرید به: علی خادم، «حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن» **کیهان فرهنگی**، سال ۴، شمارهٔ ۱۰ (دی ۶۶)، ص ۱۷ - ۱۶.

۲۱ - عقل اول ماصدر از ذات حق تعالی را مشائیان عقل اول و اشراقیان نور اول و نور اقرب نامند... و گفتند که هست اول که آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلیست که مراورا فیلسوف عقل فعال گوید و آغاز هستیها اوست. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۸۱- ۳۷۹). ناصر خسرو گوید: «در ترتیب آفرینش پدید آورده شدهٔ اول را عقل کلّ گویند و آن موجود کاملتر از موجودات بعد از آنست زیرا موجود پیشین تا کامل و واجد کمال نباشد موجود دیگری را نیافریند». اخوان الصفا گویند: «عقل کلی همچنین نور فیض بخشی است از وجود باری - تعالی - و آن نور انوار و محض وجود و معدن جود است». (**خوان و اخوان**، ص ۲۸؛ **رسائل اخوان الصفا**، ج ۳، ص ۳۲۲).

۲۲ - لوگوس در یونانی به معنی عقل و کلمه که مبین عقل است استعمال شده است. در نظر هرا کلیتوس قانون جهانی حاکم بر تمام اشیاء است. آنچه تغییرات و دگرگونیهای جهان را وحدت می بخشد و هماهنگی می دهد لوگوس است. ظاهر عالم طبیعت تغییر و تبدیل دائمی است و باطن آن لوگوس است که یکی است و اصل حیات و قانون کلی الاهی. لوگوس به عنوان راهنمای اشیاء به سوی خدا همان «عنایت الاهی» و به عنوان نظم دهندهٔ اشیاء همان «سرنوشت» است.

در انجیل یوحنا، لوگوس از معنی عقل به معنی «کلمه» تغییر جهت می دهد. در آغاز انجیل یوحنا آمده است که «در ابتدا کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمهٔ خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود، همه چیز به واسطهٔ او آفریده شد، و بغیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت». بنابراین، در مسیحیت، لوگوس یا کلمه شخص است، و شخص است که شکاف میان انسان و خدا به وسیلهٔ او پر می شود؛ کلمه متجسد می شود و به میان بشرمی آید. کلمهٔ الاهی خلاق و نجات بخش با شخص عیسی یکی می شود، و مسیح موعود یهود می گردد. (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

حدیثی مشهور را به حضرت محمد (ص) نسبت می دهند که فرمود: «کُنْتُ نَبِیاً و آدم بین الماء و الطین» [من پیامبر بودم بروزگاری که آدم در میان آب و گل بود] یعنی پیش از اینکه جسم آدم آفریده

شود، وجود ازلی محمد (ص)، که خود نخستین آفریدهٔ خداوند است، بعنوان نوری آسمانی تصور می شده است. این نور (نور محمدی) دروجود آدم تجسد یافت و در تمام انبیای پس از وی نسل به نسل، تا آخرین تجلّی آن، بر طبق عقاید اهل سنت، درخود محمد (ص) ظهور کرد و بر طبق عقاید شیعه از محمد (ص) به علی (ع) و امامان خاندان او رسید.

صوفیه این نظریه را در همان راه و رسم خود تأویل می‌کنند. نور محمدی در نزد ایشان همان روح الاهی است که خداوند در آدم دمید... محمد، یا حقیقت محمدیه - چیزی است در تقابل ظهور جسمانی و خاکی آن - نخست بعنوان مرکز واصل روحبخش جهان آفرینش و روح حیات همهٔ اشیا و در مرحلهٔ دوم بعنوان واسطهٔ عنایت الاهیه معرفی می شود و منبعی است که خداوند شناخت خویشتن را، از رهگذر آن بر پرستندگان خود، افاضه می‌کند و عطایای الاهیه را بوسیلهٔ او بدیشان ارزانی می دارد.

(**تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا**، ص ۲۳- ۱۲۲).

۲۳- قدیس یوحنا، یکی از حواریون دوازده گانه عیسی (ع) پسر زبدی و سالومه بود. وی را مؤلف یکی از چهار انجیل دانسته اند که به انجیل یوحنا موسوم است و نیز کتاب **مکاشفه** وبدومنسوب است. او حواری محبوب عیسی بود و هنگامی که عیسی جان می داد مادرش را به مراقبت از وی گماشت. بنابر آثار مؤلفین قرن دوم میلادی یوحنا مدتی درتبعید بسربرد ودر۱۰۰میلادی درافسه سوس [افسوس، افسس] درگذشت. نامبرده به نام یوحنای انجیلی نیزمعروف است (**فرهنگ فارسی معین**).

۲۴- بولس حواری یا بولس رسول یا قدیس بولس (در گذشتهٔ سال ۶۷ بعد از میلاد) یکی از بارزترین شخصیتهای تاریخ مسیحیت است. وی یهودیی از اتباع روم و نام اصلی وی شاؤل بود و شغل خیمه دوزی داشت. در اورشلیم تحصیل کرد و در یهودیت سخت متعصب بود. مآخذ عمدهٔ زندگی او کتاب اعمال رسولان و رسالات منتسب باو است. این رسالات که بعضی از آنها بیگمان توسط وی نوشته شده و برخی بعقیدهٔ گروهی از محققین بزمان متأخرتری تعلق دارد، از شاهکارهای ادبیات جهان و در عین حال مأخذ بسیاری از عقاید مسیحیت اند. وی اندکی بعد از سال ۳۵ میلادی به مسیحیت گروید و همراه چند تن دیگر از رسولان مسیح، برای ترویج مسیحیت به شرق نزدیك و سرزمینهای یونانی سفر کرد. ظاهراً در دورهٔ نرون بقتل رسید.

رسالات منسوب باو عبارتند از رساله ای به **افسوسیان**، دو رساله به **تسالونیکیان**، رساله ای به **تیطس**، دو رساله به **تیموتائوس**، رساله ای به **عبرانیان**، رساله ای به **غلاطیان**، رساله ای به **فلیمون**، رساله ای به **فیلپیان**، دو رساله به **کورنتیان** و رساله ای به **کولسیان**. (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۲۵- کلمهٔ «امکان» از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنانکه گویند فلن امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست. معنی آنکه گویند فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچ کدام برای آن ضروری نیست و موصوف بلا اقتضایی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم و اهل معقول از امکان همین معنی را افاده می‌کنند. (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۹۰ - ۸۸).

۲۶- «مَنْ رَآنی فَقَدْ رَأی الْحَقَّ» (**صحیح بخاری**، ج ۴، ص ۱۳۵؛ **صحیح مسلم**، ج ۷، ص ۵۴؛ **کنوزالحقائق**، ص ۱۲۵؛ **جامع صغیر**، ج ۲، ص ۱۷۰؛ **احادیث مثنوی**، ص ۶۳).

۲۷- استاد همایی در باب عالم صغیر و عالم کبیر گوید:

«... جهان هستی را سرتاپا عالم کبیر و انسان را به تنهایی عالم صغیر می‌گویند؛ باین معنی که هرچه در عالم هست، نمونه و نمودارش در وجود انسان نیز هست.

اَتَزْعُمُ اَنَّکَ جِرْمٌ صَغیر — وَ فیکَ انْطَوی العالَمُ الْاَکْبَر

وَ أنْتَ الکتاب المبین الذی — با حرفه یظهر المضمر

[علی علیه السلام].

آنقدر آثار عجیب شگرف که در روح انسان منطوی ومندرج است در هیچ مخلوقی وجود ندارد؛ چیزی که هست اکثر افراد بشر قدر خود را نمی شناسند؛ و بدین سبب حیات و روحانیت آنها در درجه و منزلت حیوانات و ستوران و چهارپایان باقی می ماند.

مولانا فرماید:

پس بصورت،عالم اصغر تویی — پس بمعنی،عالم اکبر تویی

(مثنوی، دفتر چهارم، بین ۲۱).

فرضیهٔ فلاسفهٔ اسلام براینکه کائنات، انسان کبیری و انسان، کائنات صغیری است، احتیاج به اصلاح دارد. بنا به عقیدهٔ صوفیه، هرچند که انسان ممکن است به عنوان عالم صغیر تلقی شود، با این وصف او خلاصهٔ عالم هستی کائنات نیست بلکه بالعکس، او مبداء و مقصد نهایی است زیرا برای خاطر او عالم بوجود آورده شده و اصولاً انسان کامل، روح مکاشفهٔ الهی است که از طریق او تمامی مقصود آفرینش صورت پذیرفته است.

مقایسه شود با ابیاتی که به علی [علیه السلام] نسبت داده شده:

تو آن کتاب فصیح و روشنی هستی؛ که حروفِ آن تمامی اسرار را عیان می‌کند

تو خود را جسمِ کوچکی (عالمِ صغیر) پنداشتی؛ و حال آنکه دنیای بزرگی (عالمِ کبیر) در درون تو محصور است.

(**مولوی نامه**، ص ۱۸۷ - ۱۸۶ و ۱۹۴، **تفسیر فاتحةالکتاب**، ص ۱۱۵).

۲۸- وَ قالَ لی مَتی رَأَیتَ نَفْسَكَ ثَبتاً اَوْ ثابِتاً وَ لَمْ ترَنی فِی الرُّؤیَةِ مُثْبتاً حَجَبْتُ وَجْهی وَ اَسْفَرَلَكَ وَجْهَكَ فَانْظُرْ اِلی ماذا بِذالِكَ وَ ماذا تُواری عَنْكَ»

«وَ قالَ لی لا تَنْظُرْ اِلَی الْاِبْداءِ وَ لا اِلیَ البادی فَتَضْحَكَ وَ تَبْکی وَ اِذا ضَحَکْتَ وَ بَکَیْتَ فَاَنْتَ مِنْكَ لا مِنّی»

«وَ قالَ لی اِنْ لَمْ تجْعَلْ کُلُّ ما اُبْدَیْتُ وَ اُبْدِیْهُ وَ راءَ ظَهْرِكَ لَمْ تُفْلِحْ فَاِنْ لَمْ تَفْلِحْ لَمْ تَجْتَمِعْ عَلَیّ».

۲۹- ابوالحسن علی بن جعفر (یا احمد) از بزرگان مشایخ طریقت است که پدر او از دهقانان خرقان بسطام بود و در ابتدای امر به تحصیل علوم دینی همت گماشت و سرآمد عصر گردید و بعدها به طریقت مایل شد و با مجاهده و ریاضت به کمال رسید و شیخ الاسلام عبدالله انصاری مرید و خلیفهٔ وی بود و ابوسعید ابوالخیر به دیدار وی شتافت. ولادتش در سال ۳۴۸ و فوتش در ۴۲۵ هجری قمری اتفاق افتاده است. به گفتهٔ روزبهان بقلی شمشیر عشق و غواص بحر شوق بود. از آثار معروفش کتاب **نورالعلوم** در مبانی عرفان است که انشائی بسیار ساده و دل انگیز دارد. (**فرهنگ فارسی معین**؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**؛ **شرح شطحیات**، ص ۴۱؛ **تذکرة الاولیاء** ص ۷۱).

۳۰- محیی الدین ابوبکر محمد بن علی حاتمی طائی مالکی اندلسی (۶۳۸ - ۵۶۰ هـ. ق.) معروف به ابن عربی ازبزرگان و دانشمندان صوفیه است. در شهر مُرْسیه از بلاد اندلس متولد شد و پس از تحصیل علوم رسمی به تزکیهٔ نفس و سیر و سلوك پرداخت و مسافرتهایی به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر کرد و در همه جا مورد تعظیم و تکریم بود. سرانجام در دمشق وفات یافت و قبر او در دامنهٔ کوه قاسیون معروف و زیارتگاه است. او معتقد به وحدت وجود و از پیروان طریقهٔ ظاهریه و تابع اصولی بود که ابن حزم، عارف معاصرش، وضع کرده بود. بزرگترین شاگرد مکتب وی و اداره کنندهٔ حوزه اش شیخ صدرالدین قونوی است (متوفی ۶۷۳ هـ. ق.) وی آثار زیادی دارد که از مهمترین آنها یکی **فتوحات مکیه** است که دایرة المعارف جامعی از تصوف است، و دیگری کتاب معروف **فصوص الحکم** است، که مشتمل بر حقایق تصوف می باشد. **تاج الرسائل** و **کتاب العظمة** از دیگر آثار اوست. عده ای از دانشمندان، از جمله ملا عبدالرزاق کاشی (متوفی ۷۳۶ هـ. ق.)، شاگردش داود ابن محمود قیصری (متوفی ۷۵۱ هـ. ق.) و عبدالرحمان جامی بر کتاب **فصوص الحکم** وی شرح و حاشیه نوشته اند. (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**، **فرهنگ فارسی معین**، **لغت نامه دهخدا**).

۳۱- «لَوْنُ اَلْماء لَوْنُ اِنائه» کلام جنید است در پاسخ آن که پرسیدند وی را که عارف کیست؟ گفت: گونهٔ آب گونهٔ ظرف و جام بود (**التعرّف**، ص ۱۳۷؛ **شرح تعرّف**، ج ۴، ص ۱۴۱؛ **خلاصه شرح تعرف**، ص ۴۶۴). و گفته اند که: «اَلْماءُ یَتَلَوّن بِلَوْنِ اِنائِه» [آب بارنگ ظرفش رنگین می شود] (**مصباح الهدایه**، ص ۳۶).

۳۲- شیخ الاسلام ابواسماعیل عبدالله ابن ابومنصور محمدابن ایوب انصاری، مشهور به خواجه عبدالله انصاری، خواجه عبدالله، خواجهٔ انصاری، انصاری هروی، پیر هری و شیخ الاسلام هرات (شعبان ۳۹۶ تا ذیحجهٔ ۴۸۱ هـ . ق.)، نویسنده و شاعر فارسی زبان و محدث و مفسر و صوفی معروف قرن پنجم هجری است. در کهندز هرات، در خانواده ای که نسب به ابوایوب انصاری، صحابی معروف، می رسانید، به دنیا آمد و بنا بر مشهور، هم در کودکی، بسبب قوت حافظه، در کسب مقدمات و حفظ قرآن امتیازی یافت و رفته رفته درحدیث و تفسیر نیز سرآمد گشت. با آن که تحت نظر استادان شافعی مذهب به تحصیل آغاز کرد، بزودی مذهب حنبلی را برگزید و بموجب بعضی روایات، در پاره ای موارد خشکی و تعصب نیز نشان می داد. یك چند به نیشابور، طوس، بسطام، مکه، و بغداد سفر کرد، و به تعلّم و جمع و ضبط حدیث پرداخت. در بازگشت از این سفر، به صحبت ابوالحسن خرقانی رسید و سرانجام در زادگاه خود هرات سکونت جست و در آنجا عنوان شیخ الاسلام یافت.

خواجه عبدالله به زبان فارسی و عربی آثار منظوم و منثور داشت، و از آن جمله، مناجاتها و مجالس او، بسبب اشتمال بر نثر مسجع لطیف و پر معنی، شهرت خاص دارد. **مناجاتنامه** او از سخنان الحاقی خالی نیست. بعضی رسائل منسوب به او نیز چنین است. از آثار موثق او می توان کتب ذیل را نام برد: **ذم الکلام واهله** (عربی) در رد علم کلام و متکلمین، **منازل السائرین** (عربی) در شرح مقامات و منازل اهل سلوك، که شروح متعددی برآن نوشته اند؛ **طبقات الصوفیه** (فارسی)، که آن را از روی کتاب ابوعبدالرحمن سلمی به لهجهٔ هروی املا کرده است؛**صد میدان** (فارسی)، در بیان مقامات اهل سلوك که از بعضی جهات شباهت به**منازل السائرین**دارد. رباعیات و قطعات و قصاید فارسی نیز به او منسوب است، که صحت انتساب بسیاری از آنها محل تأمل است. رساله ای منثور به نام **الهی نامه** نیز به وی منسوب است. جامی با نقل **طبقات الصوفیه** او به زبان فارسی - که در اصل به لهجه هروی بود - و با افزودن ترجمهٔ مشایخ دیگر، نام **نفحات الانس** بر تألیف خود نهاد. (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۳۳- جامی حکایتی با همین مضمون، لکن با عباراتی مختلف، نقل می کند:

«یکی از علویان فرا شیخ الاسلام [خواجه عبدالله انصاری] گفت که پدر من مرا مدت پنج سال هر روز پیش ابوزید که پیری بود از صوفیان مرو میفرستاد از وی یك فائده دارم که روزی گفت تا از این

علوی گری خویش یعنی او تحیّر و ترفع کسب بکلی بیرون نیائی از این کار یعنی از تصوّف بوی نیابی!...» (**نفحات الانس**، ص ۷۳ - ۷۲).

۳۴- با وجود مطالعه و بررسی مآخذ بسیار، اطلاعی از شرح احوال شیخ عبدالرحیم صبّاغ بدست نیفتاد.

۳۵- مُحْرِمْ اسم فاعل است از اِحرام. آن کس که در حریم خانهٔ خدا باشد و در حرمت رود حرمتی که روا نیست هتك آن کردن. مُحْرِمْ در حالی که از دو چادر نادوخته یکی را بردوش می افکند و دیگری را ته بند می‌کند بعضی از چیزهای حلاح و مباح را در هنگام زیارت کعبه و مراسم حج برخود حرام می‌کند. «بر معتکف بود که اجتناب کند از آنچه محرم را اجتناب باید کردن» (**ترجمهٔ النهایه طوسی**، ج ۱، ص ۱۱۶).

محیط و بوی خوش و سرمه، روغن است و قسم	شکار بر، اشاره دروغ و فحش بهم
گواه عقد ونکاح و جماع و استمنا	سواك و موی ستردن، برون نمودن دم

(**شرح نصاب**، ص ۱۹۳، به نقل از **فرهنگ فارسی معین**، ج ۱، ص ۱۵۷، ج ۳، ص ۳۹۰۴).

۳۶- میقات در اصل به معنی وقت محدود است. موضع احرام بستن حاجیان، آنجا که احرام حج بندند و آن پنج اند:

۱- ذوالحلیفه ۲- ذات عرق ۳- حجفه ۴- قرن ۵- یلملم. و اول از راه مدینه تا سه میل که فرسنگی بود حرم است و میقاتش ذوالحلیفه ... دوم از راه جدّه تا ده میل که سه فرسنگ و میلی بود حرم است و میقاتش سعدیه... سیم از راه مصر و شام تا به دو فرسنگ حرم است و میقاتش حجفه ... چهارم از راه یمن و تهامه تا هفت میل که دو فرسنگ و میلی بود حرم است و میقاتش یلملم ... پنجم از راه نجد تا به دو فرسنگ حرم است و میقاتش قرن ... (**لغت نامه دهخدا**، شمارهٔ مسلسل ۲۲۱، «م» (بخش ۳)، ص ۳۰۶ - ۳۰۵).

۳۷- مزدلفه موضعی است میان عرفات و منی. جایی که حاجیان در آن بیتوته کنند آنگاه که از عرفات باز گردند و آن بین بطن مُحَسّر و مَأزمان است و آنجاست که بین دو نماز جمع کنند [نماز مغرب و عشا و صبح را بدانجا خوانند].

(**لغت نامه دهخدا**، شمارهٔ مسلسل ۲۰۹، «م» (بخش ۳)، ص ۲۶۵).

۳۸- طواف از اعمال حجّ است و در لغت گرد چیزی گشتن است. در طواف کعبه از حجر الاسود آغاز می‌کنند و خانهٔ کعبه را در طرف چپ قرار می دهند و هفت مرتبه دور زدن لازم است. و چون طواف خواهد کردن ابتدا از حجر الاسود کند چون نزدیك رسد هردو دست بردارد و حمد کند خدایتعالی را وثنا

گوید و صلوات فرستد بر پیغمبر (ص) و از خدایتعالی در خواهد تا از وی قبول کند و سنگ را در برگیرد و بوسه بروی دهد پس اگر نتوانست دست در مالد اگر نتواند بدست اشارت کند و بگوید: امانتی ادیتها و میثاقی تعاهدته تشهد لی بالمواقاة اللّهم تصدیقاً بکتابك تا بآخر دعا و پس طواف خانه کند هفت بار.

(لغت نامه، شمارهٔ مسلسل ۳۵، «ط» (بخش ۴)، ص ۲۸- ۳۲۷).

۳۹- یکی از مراسم و مناسك حجّ است و آن دویدن میان صفا و مروه است هفت بار. خاقانی گوید:

رفته و سعی صفا و مروه کرده چهار و سه   هم برآن ترتیب کز سادات و اعیان دیده اند

(لغت نامه، شمارهٔ مسلسل ۱۳۰، «س»، ص ۵۲۲).

۴۰- صفا مکان بلندیست از کوه ابوقبیس، بین آن و مسجدالحرام عرض وادی است که راه و بازار است. و دامن کوه ابوقبیس صفاست و آنچنان است که دامن کوه را همچون درجات بزرگ کرده اند و سنگها بترتیب رانده که بر آن آستانها روند خلق، و دعا کنند و آنچه می‌گویند صفا و مروه کنند آنست. (سفرنامه ناصرخسرو، ص ۹۸).

حافظ گوید:

احرام چه بندیم چو آن قبله نه اینجاست   درسعی چه کوشیم که از مروه صفا رفت

۴۱- مروه نام کوهی است در مکه میان شرق و جنوب شرقی مکّه و شمال صفا. ناصر خسرو گوید: از مسجد حرام برجانب شرق بازاری بزرگ کشیده است از جنوب سوی شمال و به آخر بازار از جانب شمال کوه مروه است و آن اندك بالای است و براو خانه های بسیار ساخته اند و در میان شهر است در این بازار بدوند از این سر تا بدان سر» (سفرنامه ناصر خسرو، ص ۸۷ با اندك تصرف و اختیار).

خاقانی گوید:

سراحرامیان عشق بر زانو به است ایرا   صفا و مروهٔ مردان سر زانوست گردانی

۴۲- منا (منیٰ) بازاری است در مکّهٔ معظمه که محل قربانی است و دهم روز از ذی الحجه عید گوسپند کشان که حاجیان به منیٰ قربانی کنند و سنگ رجم را که به منی اندازند از آنجا برگیرند و رسم چنانست که آن شب یعنی عید آنجا باشند و با مداد نماز کنند و چون آفتاب طلوع کند و به منیٰ روند و حاج آنجا قربانی کنند و مسجدی بزرگست آنجا که آن را مسجد خیف گویند و آن روز خطبه و نماز عید کردن به منی رسم نیست و مصطفی (ص) نفرموده است. خاقانی گوید:

به منیٰ و عرفاتم زخدا در خواهید   که هم از کعبه پرستان خداییدهمه

(**لغت نامه**، شمارهٔ مسلسل ۲۲۰، «م»، بخش ۲، ص ۱۳۴۴).

۴۳- قربانی، منسوب به قربانی که نام عید اضحی است. عید قربان یا گوسفندکشان روز دهم ذی الحَجه است و یکی از روزهای بزرگ و اعیاد با عظمت اسلامی است. در این روز حاجیان در منی نزدیك مکه قربانی کنند.

(**لغت نامه**، شمارهٔ مسلسل ۷۱، «ق»، بخش ۳، ص ۲۱۰).

۴۴- رَجْم شیطان (رَمْی جمره)، رمی در لغت به معنی انداختن، افکندن و پرتاب کردن تیر است یا هرچیز دیگر، رمی جمره از مناسك حج است در نزول منیٰ و آن انداختن سنگ در جمره عقبه است. جمرة در لغت کومه و تلی از سنگ ریزه را گویند و در منی سه جمره است و یکی از آنها جمرهٔ عقبه است و این عمل انداختن هفت سنگریزهٔ جمع آوری شده از حرم است بجمرهٔ عقبه و باید رمی به جمره اصابت نماید (**لغت نامه**، شمارهٔ مسلسل ۸۹، «ر»، بخش ۲، ص ۲۳).

۴۵- شریعت راهیست و پیغبمر نهندهٔ ان راه و دارندهٔ آنست، و جادهٔ فراخ را شارع گویند، پس شریعت راه فراخ بود که از آن طرق خیزد... (**التصفیه فی احوال المتصوفه**، ص ۱۶). شاه نعمت الله گوید:

دانستنِ علم دین شریعت باشد   چون در عمل آوری طریقت باشد
چون علم و عمل جمع کنی با اخلاص   از بهر رضای حق حقیقت باشد

(**کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی**، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی، ۱۳۶۹، ص ۷۸۱)

نیز بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۱، فصل یك.

۴۶- آنچه در ترجمهٔ نیکلسن آمده است بطور کامل با گفتهٔ هجویری نمی خواند، اگر چه مفهوم یکی است و ملخّصی است از آن.

۴۷- مولانا گوید:

ای بی خبراز مغز، شده غَره بپوست   هش دار، که در میان جان داری دوست
حس مغز تنست و مغز حسّت جانست   چون از تن وحسّ و جان گذشتی، همه اوست

(**کلیات شمس**، جزو هشتم، رباعی شمارهٔ ۳۲۲، ص ۵۵).

۴۸- عفیف الدین سلیمان بن علی (۶۹۰- ۶۱۶ هـ. ق.) صوفی و شاعر تلمسانی است. بیشتر عمر را در سوریه گذرانید و به مشاغل دیوانی اشتغال داشت. در دمشق درگذشت. از آثارش، علاوه بر

دیوان شعر، **رسالة فی علم العروض** است. از آثار منسوب به وی **شرح اسماءالحسنی** و **شرح فصوص الحکم** است. جامی گوید: «بعضی از متقشفه ی فقهاء وی را بزندقه والحاد منسوب داشته اند... وی کتاب **منازل السائرین** را که از مصنفات شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله الانصاری هروی است شرح نیکو کرده است، هر کرا اندك چاشنی از مشرب این طایفه باشد داند که سخنان وی که در آنجا مذکور است اکثر مبتنی بر قواعد علم و عرفان و منبعی از خصایص ذوق و وجدان است، و همچنین ویرا دیوان شعریست در کمال لطافت و عذوبت هرکه آنرا مطالعه کند داند که از سرچشمه ی کدر هرگز چنان زلال صافی نجوشد واز شجره ی خبیث اصلاً چنان میوهٔ طیب لطیف نیاید...»

وی شارح **مواقف** نِفَّری است. (**نفحات الانس**، ص ۵۷۱- ۵۷۰؛ **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۴۹- «کَلِّم النّاسَ عَلی قَدْرِ عُقُولِهِمْ» [با مردم به اندازهٔ دانششان سخن گوی] ازحضرت امیر[علیه السلام]روایت شده است که حدثوالناسَ بما یعرفون و دعوا ماینکرونَ اتریدون اَنْ یکذَبَ اللهَ وَ رسولهُ که درصحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۴ روایت شده و در **احیاء العلوم الدین**، ج ۱، ص ۲۷،با تغییر «کلموالناس» مذکور است. (**فیه مافیه**، ص ۱۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶؛ **تمهیدات**، ص ۶، ۱۴۴).

۵۰- در **قرآن مجید** شش مورد از واژهٔ «انداد» جمع «ندّ» استفاده شده و بمعنی مثل و مانند و نیز بمعنی ضد و مخالف بکار رفته است. در **قرآن کریم** آمده است: «فَلا تَجْعَلُوا لِلّهِ اَنْداداً و اَنْتُمْ تَعْلَمُون» سورهٔ بقره (۲)، آیه ۲۲. (**نثر طوبی**، ص ۴۴۵).

۵۱- بکتاشیه، فرقه ای از صوفیه، منسوب به اجی بکتاش ولّی است که احوال او با قصه ها و افسانه ها آمیخته است و گویند محمد نام داشته و اصلاً از اهل نیشابور در خراسان بوده است و در سنهٔ ۷۳۸ هجری قمری وفات یافته است. در کتابی عربی الاصل بنام **مقالات حاجی بکتاش**، که بعدها به شعر و نثر ترکی ترجمه شده، به هیچ وجه در باب تعالیم و عقاید خاص فرقهٔ بکتاشیه تأکید و اصراری نشده است. اما در هرحال درویشان بکتاشی، که مذهب شیعی دارند و در محبت علی (ع) و اقامهٔ ماتم ماه محرم تأکیدی تمام میورزیده اند، در قرن ۱۵ میلادی درعثمانی تشکیلات مرتبی داشته اند... بکتاشیه که تشکیلات نظامی چری بآنها منصوبست، خانقاهها و تکیه های بزرگ در بلاد عثمانی داشته اند و مشایخ آنها غالباً نزد عامه، و در بعضی موارد نزد سلطان و امرا نیز، محترم و بکرامات منسوب بوده اند و ظاهراً با فرقهٔ حروفیه نیز ارتباط داشته اند... ادب ترکیه از تأثیر افکار آنها بر کنار نیست و تشکیلات آنها در آلبانی هنوز هم تا حدی قوت دارد، و نیز در مُقَطَّمْ نزدیك قاهره، تکیهٔ بزرگ بکتاشیه هنوز دایر و برقرار است. (نقل به اختصار از: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۵۲- شمس الحق والدین، محمد بن علی ملکداد تبریزی را پیران طریقت «کامل تبریزی» خوانده اند و جماعت مسافران صاحبدل او را «پرنده» می‌گفتند جهت طی زمینی که داشته است. در اول مرید شیخ ابوبکر تبریزی زنبیل باف شده بود و در آخر چون کمالات او از حد ادراك مردم در گذشت در طلب اکملی سفری شد و مجموع اقالیم را چند نوبتی گردی برآمد تا به قونیه رسید (۶۴۲) و در خان شکر ریزان فرود آمد و حضرت مولانا در آن زمان به تدریس علوم دینی مشغول بود. مولانا مرید وی شد و از سر مجلس و بحث و وعظ درگذشت. مردم قونیه وی را ساحر خواندند و شمس در شوال ۶۴۳ از قونیه برفت و باز در سال ۶۴۴ بواسطه پیکها و غزلیاتی که سلطان ولد از مولانا بوی رسانید وارد قونیه شد. مردم مولانا را دیوانه و شمس را جادو خواندند و بر اثر ازدحام عوام و شورش فقها در ۶۴۵ غیبت کرد و انجام کارش معلوم نشد. از وست کتاب «مقالات». معارف و لطایف اقوال وی را افلاکی در **مناقب العارفین** ذکر کرده است. (**مناقب العارفین**، ج ۱، فصل ۴، ص ۵۳ تا ۹۹).

۵۳- صفت آن است که قائم بخود نباشد و از موصوف خود منفصل نشود و صفات حق بر دو قسم اند یکی صفات ذات که عبارت از صفات ثابتهٔ حق اند و اتفاقی است که قدیم و ازلی اند و آنها سه صفت اند: موجود، قدیم و احد بودن و دیگر صفات فعل که مورد اختلاف است و صفات حق بعضی مشروط بدیگرند مثلاً علم مشروط بحیات است و حق را اسماً و صفات بی نهایت است برحسب آنکه هر موجودی در هر آنی «هوفی شأن» و شئونات و تجلیاتی است در مراتب، و صفات یا ایجابی اند یا سلبی و صفات ایجابی هم یا حقیقی بدون اضافه اند مانند حیوة، وجوب و قیومیت یا اضافه محضه اند مانند اولیت و آخریت و یا ذو اضافه اند مانند ربوبیت وعلم و اراده و صفات سلبیه مانند قدوسیت و سبوحیت و هریك از آنها نوعی از وجود است که جامع آن مرتبت الوهیت است و اول کثرتی است که در وجود واقعی شده است وبرزخ میان حضرت احدیت ذاتی و مظاهر خلیفه است و بی نهایت است. شاعر گوید:

من که باشم که بود شرح جمالش هوسم   کیستم من که در اوصاف جمالش برسم

صفات جلال عبارت از صفاتی است که متعلق به قهر و عظمت و عزت باشد،

صفات جمال عبارت از صفاتی است که متعلق به لطف و رحمت باشد،

صفات فعل عبارت از صفاتی است مانند رضا و رحمت و سخط و غضب که ممکن است خداوند بضد آنها نیز وصف شود. (**فرهنگ عرفانی**، به نقل از **شرح قیصری**، ص ۱۲ و ۱۳).

۵۴- عدم یعنی نیستی و مقابل وجود است. برای وجود دو اعتبار است، یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود. هرگاه عدم مقابل مطلق وجود باشد مطلق عدم است و اگر مقابلهٔ آن باعتبار وجود مطلق باشد عدم المطلق است. مفاد اول سلب وجود مطلق است و مفاد دوم سلب مطلق وجود است و فرق

میان وجود مطلق و مطلق الوجود آنستکه مطلق الوجود بتحقّق یکفرد محقق میشود و لکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی و وجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.

عـدم آئیـنـه حـق اسـت مـطـلـق　　　کزو پیداست عکس تابش حق

عدم چون گشت هستی را مقابل　　　درو عکسی شد اندر حال حاصل

(فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۵۲، به نقل از اسفار و شرح منظومه).

ابوبکر واسطی گوید: راه اهل حقیقت درعدم است. تا عدم قبلهٔ ایشان نیاید راه نیابند و راه اهل شریعت در اثبات است، هر که بود خود نفی کند به زندقه افتد، امّا در راه حقیقت هر که اثبات خود کند به کفر افتد. دولت در عدم تعبیه است و شقاوت در وجود، راه عدم در قهر است و راه وجود در لطف، و این خلق عاشق وجودند و منهزم از عدم. از برای آن که نه عدم دانند و نه وجود. آن که خلق وجود دانند نه وجودست به حقیقت، بلکه عدم است و آنچه عدم می دانند نه عدم است، عدمی بود عین وجو و محو بودعین اثبات. (تذکرة الاولیا، ص ۷۴۰).

۵۵- «... مارَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللّٰهَ رَمی».

۵۶- «جبر» در اصطلاح فلاسفه بمعنی مجبور بودن انسان است در افعال خود. اخوان الصفا گویند که مسئله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد بحث و اختلاف بین مردم و عقلا است و از قدیم الایام مردم دو دسته بوده اند؛ یکی جبریه و دیگری قدریه که معتقدند تمام موجودات و افعال آنها تابع قضا و قدریه الهی هستند (رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۳۵).

حکما گویند که ما که انسان هستیم و دارای عقل و شعور و اراده ایم آیا در افعال خود مقهور حوادث طبیعت و الزام طبیعی و محیطی و تابع علل و معلول خاص هستیم که در اختیار ما نیست یا نه. آیا افعال ما تابع قانون خاص علیّت است و نظام طبیعت ما را به هر طرف که نظم اوست می برد. متکلم گوید: اگر ما در افعال خود مختار نباشیم پس ارسال رسل وانزال کتب و احکام عبادی چه معنی دارد و اگر مختاریم معنی قضا و قدر و لوح محفوظ و محو و اثبات و قدرت الهی و اخباریکه در مورد اراده و خواست خدا آمده است چه معنی دارد. از نظر فلاسفه، اگر انسان مختار باشد پس معنی قانون علیت و نظام طبیعی چیست واگر مجبور باشد پس قوانین ومقررات اجتماعی و اخلاقی برای چیست. معتزله می گویند: خدای متعال بندگان را قادر و توانا خلق کرده است و دیگر کاری به آنها نداشته و فقط از آنان اطاعت و ایمان میخواهد و پس و خود مختارند هر راهی را که بخواهند میتوانند برگزینند. اشاعره گویند: آنچه در خارج متحقق میشود با ارادهٔ حق است و افعال بندگان هم از این قاعده مستثنی نیست و

همه بارادهٔ حق است و ارادهٔ او متعلق بتمام موجودات و کائنات است.

حکما وامامیه گویند: اشیاء در قبول وجود از مبداء اول متفاوتند، بعضی قبول وجود نمیکنند مگر بعد از وجود دیگری مانند عرض که وجود آن ممکن نیست مگر بعد از وجود جوهر. پس حق تعالی برغایت کمال خود افاضهٔ جود میکند بر ممکنات بر ترتیب و نظام معیّن و بر حسب تفاوت قابلیات آنها استفاضه آنها متفاوت است، بعضی صادر از حق اند بلاسبب و وسط و بعضی به سبب واحد باسباب کثیره و وجود وسائط از جهت نقصان درقدرت او نیست بلکه از جهت نقصان در قابلیات است و موجوداتیکه از ذات حق صادر شده اند یاخیرات محض اند مانند فرشتگان وغیره و یا خیرات آنها غالب بر شّر آنهاست مانند انس و جن و بالاخره از عقول مجرده و هراندازه از مبداء فیاض دورتر و فاصلهٔ آنها زیادتر باشد خیر آنها کمتر است. پس خیرات بالاصاله داخل در قدرت حق اند و شرور تابع خیراتند بالعرض داخل در قدرت حق اند و خدا کفر را اراده کرده است ولیکن راضی بدان نیست مانند مارگزیده که با ارادهٔ خود دست خود را قطع میکند ولیکن راضی بدان نیست واین است معنی «بل امر بین الامرین». عدهٔ دیگر از فلاسفه این مسأله را بطور عارفانه حل کرده و گویند تمام موجودات پرتوی از ذات احدیت اند و هیچ شأنی در وجود نیست مگر آنکه شأن حق است و هیچ فعلی نیست مگر آنکه فعل اوست و «لاحول و لاقوة الاّ باللّه» (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۱۸۵، به نقل از: ا**سفار**، ج ۳، ص ۷۱، ۸۲، ۸۴؛ **شرح منظومه**، ص ۸۳).

پس افعال بشر خواه افعال مباشرت باشد مانند حرکت دادن دست و خواه افعال تولیدی مانند حرکت کلید و عصا که مترتب بر حرکت دست میباشد همگی مخلوق خدا و ابداع و احداث خالق است و در عموم کارها فقط نسبت کسب ببشر داده میشود و معنی کسب این است که قدرت وارادهٔ بشر مقارن با قدرت و ارادهٔ خالق میگردد بدون اینکه اثری در وجود و عدم فعل داشته باشد پس گویند فرق است مابین قیام شیء بشیء و صدور شیء و از شیء. گامیل فلاماریون فرانسوی (۱۹۲۵ - ۱۸۴۲ م) گفته: اعمال بشر نه جبر محض است و نه اختیار محض، بلکه هم در نتیجهٔ ارادهٔ شخصی اوست و هم در نتیجهٔ عوامل خارجی که در تحت اختیار او نیست. پس انسان درعمل آزادی دارد امّا آزادی او محدود و نسبی است و ارادهٔ او یك جزو است از اجزا علل و عواملی که در ایجاد حوادث مؤثرند.

خیام انسان را محکوم حکم خالق و افعال بندگان را تابع علم ازلی می داند:

من می خورم و هرکه چو من اهل بود   می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق زازل می دانست   گر می نخورم علم خدا جهل بود

خواجه نصیر هم گفته است:

در رهگذرم هزار جا دام نهی گویی که که بگیرمت اگر گام نهی
یك ذره جهان ز حکم تو خالی نیست حکمم تو کنی و عاصیم نام نهی

(چهار مقاله، تعلیقات علامه قزوینی)

(برای اطلاع بیشتر،بنگرید به: بحث دلکش و مستوفای مرحوم استاد همائی در: **مصباح الهدایه**، پانویس ص ۳۴- ۳۰).

۵۷- اختیار بمعنای انتخاب وبرگزیدن بهترین چیز و یا ترجیح یکی از دو امر یا امور است و مختار بکسی میگویند که از روی علم و میل و ارادهٔ جازم فعلی را انجام میدهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنابراین اعمالکیه برحسب عادت ازاشخاص سر میزند اختیاری نیست و همچنین افعال و حرکات غریزی موجودات و یا اعمال و حرکات سفها و دیوانگان از مقولهٔ افعال اختیاری نیست. بعضی اختیار واراده را ازجهت هم بستگی خاصی که میان آندو هست با یکدیگر اشتباه کرده اند در صورتیکه اراده را از مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار (**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۳۸- ۳۷).

برای اطلاع بیشتر در این باب که افعال و اعمال غیر ارادی و غیر غریزی انسانِ عالمِ شاعر تحت اراده واختیار اوست یا نه، بنگرید به: **مصباح الهدایه**، پانویس ص ۳۴- ۳۰.

۵۸- برای اطلاع بیشتر از عقیدهٔ مولانا در این باب، بنگرید به: **مثنوی**، دفتر دوم، ابیات ۲۵۳۵ به بعد.

۵۹- آلیگیری دانته بزرگترین و مشهورترین شاعر ایتالیاست (۱۳۲۱ - ۱۲۶۵ م). از تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست ولی قطعی است که تحصیلات وی وسیع و دامنه دار بوده است. از آثار او **کمدی الهی**، **ضیافت آهنگها** (به ایتالیائی) و **ضیافت** (به لاتینی) مشهورتر است. وی در سیاست زادگاه خود عاملی مؤثر بود. نوشته های دانته در آثار ادبی ایتالیا و سراسر اروپا مؤثر افتاده است. محققین غربی وی را یکی از سه شاعری شمرده اند که «اعظم شعرای تاریخ جهان» لقب دادند و در مراسم هزارهٔ فردوسی در ۱۳۲۸ هجری شمسی غالباً اظهار عقیده کردند که فردوسی نیز یکی از این جمع است و باید از لحاظ تاریخی بعد از هُمر محسوب شود تا هُمر و فردوسی و دانته و شکسپیر «ارکان اربعه» ادب جهان باشند. شخصیت دانته در عالم ادب بقدری است که حتی گوته (۱۸۳۲ - ۱۷۴۹ م) نابغهٔ ادب تاریخ آلمان را با وی برابر ننهاده اند. دانته اثر معروف خود را **کمدی** نامید و لقب **الهی** سه قرن بعد بدان افزوده شد. (مقدمهٔ **کمدی الهی**، ج ۱، ص ۳۲ - ۲۰).

۶۰- بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۳۲ فصل دو.

فصل ۶

عشق [۱] الهی[1]

هرکس با اشعار عرفانی اسلامی اندك انس و آشنایی داشته باشد می داند که مسئله اشتیاق و میل روح بجانب خدا بتقریب همواره با همان اصطلاحات و تعبیراتی بیان می شود که باحتمال بر زبان عاشق و معشوق شرقی جاری می گردد. بواقع، شباهت لفظی آن قدر زیاد است که اگر کلیدی برای فهم نیّت شاعر در دست نداشته باشیم در فهم معانی اشعار دچار حیرت و سرگردانی می شویم. گاه، در مواردی چون غزلهای حافظ، چنین ابهام و ایهامی به منزله صنعت ادبی است. امّا، حتی زمانی که شاعر بعمد خواننده را میان زمین و آسمان معلق نگاه نمی دارد، غالباً تشخیص میان غزل عرفانی و خمریّه[2] [۲] یا قطعه ای عاشقانه دشوار و امکان اشتباه بسیار است. ابن عربی، بزرگترین عارف عرب، ناگزیر شد پاره ای از اشعارش را شرح کند تا از تهمتِ ناروا و ننگین ذکر و مبالغه در بیان دلرباییهای معشوقه اش که به وی نسبت داده بودند، برهد. اینك چند بیتی از آن اشعار را می آوریم:

شگفتا از حسن زیبا رویی که جبین وی همانند چراغ فرا راه سالك است.
مرواریدی است که موهای همچون شبقش صدف وار آن را پوشانده است
لؤلؤیی که غوّاص آن، اندیشه ای است که چون در ژرفای آن دریا فرو رود، هرگز برنیاید
تماشاگر گمان می‌کند آهویی است که ناز و کرشمه از گردن و حرکاتش پیداست [۳].

گفته اند صوفیه این سبك کنایی را بدان خاطر ابداع کردند تا در زیر نقاب آن اسراری را که می خواستند پنهان سازند. نزد کسانی که با افتخار مدعی داشتن عقاید رمزی و باطنی بودند و

---

۱. divine love

۲. drinking-song

نمی خواستند حقایق برهر خامی عرضه گردد، چنان تمایلی طبیعی بود؛ بعلاوه، احتمال داشت ابراز صریح عقایدشان اگر جان آنان را به خطر نیندازد، دست کم، آزادی آنان را محدود کند، امّا، سوای همه این انگیزه ها، صوفیان از آن جا سبك کنایی و نمادی را اختیار کردند که راه دیگری برای اظهار و تعبیر تجربهٔ عرفانی نمی شناختند. شناخت عوالم بیکران ملهم از راز بینی وجد آمیز چنان اندك است که توسّل به جامهٔ مبدّل و مصنوع را ضروری می سازد و جز به مدد اشارات و کنایات برگرفته از دنیای محسوس نمی توان پرتوی برحقایق افکند، زیرا بعید می نماید که چنین اشاراتی نارسا بتواند نشانگر معانی عمیقتری، از آنچه که بظاهر مشهود است، باشد. ابن عربی می گوید «عارفان نمی توانند دیگران را در احساسات خود سهیم سازند، تنها می توانند برای سالکانی نوپا که این حال و تجربه را آغاز کرده اند - به گونه ای نمادین - به شمّه ای از احساس و ادراك خود اشاره کنند». نوع نمادگرایی منتخب یا مرجح هرعارف بستگی به خلق و خوی و شخصیت وی دارد. اگر هنرمندی مذهبی یا شاعری روحانی باشد، به احتمال براندیشه هایش از حقیقت جامهٔ جمال می پوشاند و بطور غریزی آنها را بسان صور عشق پر تب و تاب انسانی متجلّی می سازد. نزد او گونهٔ گلگون محبوب نشانهٔ ذات الهی است که از طریق صفات خود متجلّی گشته، جعد شبگون و مشکین نشانگر وحدت محجوب درکثرت است؛ وقتی می گوید «جامی بزن تا ترا از خود برهاند» منظورش این است که «نَفَس عارضی و پدیداری را در خلسهٔ تأمل درحق محو کن». از این نمونه ها بسیار می توان آورد و صفحه ها سیاه کرد.

این گونه نمادگرایی در تغزل و خمّریه ویژهٔ اشعار عرفانی اسلامی نیست، امّا کمال و وفور آن در ادبیات اسلامی به چشم می خورد. منتقدان اروپایی اغلب درك و دریافت نادرستی از آن کرده اند، حتی امروزه نیز یکی از آنان می تواند وجد صوفیان را بعنوان «خلسه ای که بخشی از آن در اثر شراب است و بشدّت رنگ شهوت نفسانی دارد» توصیف کند. نگاهی به تمامی پیکر تصوّف، رویهم رفته ناروایی این تهمت را مدلل می سازد. هیچ طالب و خوانندهٔ هوشمند و بی طرف، نمی تواند در آثار صوفیان چنین داوری کند. باید دریابیم که این خرده‌گیری و ادعّا بر پایهٔ چه شواهدی استوار است. هیچ گَله ای از بُزگَر خالی نیست، و در میان صوفیان نیز ریاکار، هرزه و دائم الخمرهایی به چشم می خورند که دامن برادران پاك خود را به ننگ می آلایند و ازشأن آنان می‌کاهند؛ امّا، داوری کلّی درباب تصوف، با زیاده روی این مزّوران شیّاد، درست بدان می ماند که بواسطهٔ وجود فرقه ها یا افرادی که پا را از دایرهٔ اصول اخلاقی فراتر می نهند، کلّ تصوف مسیحی را محکوم کنیم. جلال الدین رومی می گوید:

خدا هم ساقی وهم شراب است
او خود می داند که کدام طریقهٔ عشق از آنِ من است

به‌گفتهٔ ابن عربی هیچ آیینی منزّه تر و لطیفتر از مذهب عشق به خدا نیست. عشق جوهر تمامی مذاهب و مسالك است: عشق به هر صورتی که در آید، عارف راستین پذیرای آن است.

«دل من پذیرای هر شکلی است، چرا گاهی است برای آهوان وحشی و دیری برای راهبان، بتخانه ای است برای بت پرستان و کعبه ای برای زائران و الواح تورات و مصحف قرآن است؛

اشتران کاروان هر راهی که اختیار کنند، من دین عشق دارم- هر جا که مرا برد- که آن، دین و ایمان من است.

برای ما نمونه ای از این عشق در بشر [۴] و معشوقه اش هند [۵] و خواهرش، و همچنین در قیس [۶] و لیلی [۷] و در میّه [۸] و غیلان [۹] وجود دارد.

شاعر در شرح بیت اخیر می نویسد:

«عشق، از آن نظر که عشق است، برای من و آن عشاق عرب حقیقتی یگانه و یکسان است؛ امّا، مراد و مقصود عشق ما تفاوت دارد، چه آنان پدیده را و من حقیقت را عاشقم. آنان برای ما گونه ای سرمشقند، زیرا خداوند تنها آنان را به عشق انسانی گرفتار ساخت تا بدان وسیله کذب مدعیان و متظاهران به عشق خداوندی را نشان دهد، تا وجد و شیدایی شیفتگان و مدهوشان عشق الهی را احساس نکنند، عشقی که عقل ایشان را به زوال می‌کشاند».*

اکثر بزرگان صوفیه قرون وسطی پاك و منزه روزگار می‌گذراندند و در رؤیاهای خود خدا را می دیدند و ازعشق او سرمست می شدند. چون به بیان رؤیاهای خود اراده می‌کردند، برحسب سنخیّت، به زبانی انسانی سخن می‌گفتند؛ اگر از ذوق ادبی برخوردار و شاعر بودند، بطبع سروده های خود را به شیوهٔ عصر و همعصران خود می‌سرودند. در زمینهٔ سروده های عرفانی، شعر عرب در برابر شعر فارسی سر تعظیم فرود می آورد. آن که بخواهد به اَسرار تصوّف پی برد - بی آن که گرفتار مسایل کلامی شود یا در دام باریك بینیهای ماوراء الطبیعی بیفتد - باید به عطّار [۱۱]، جلال الدین رومی، و جامی رجوع کند که بخشی از آثارشان به زبانهای انگلیسی و دیگر زبانهای اروپایی در دسترس است. ترجمه این سروده های حیرت آور بمنزلهٔ شکست آهنگ کلام و از عرش به

* ترجمان الاشواق، ص ٤٤.

فرش رساندن شور و شوق پرواز دهندهٔ آنهاست؛ امّا، حتیٰ برگردان آنها به نثر نیز عشق به حقیقت، صور زیبایی و و رؤیت جمالی را که از آن الهام یافته اند، پنهان نمی سازد.

بار دیگر به جلال الدین رومی گوش فرا دهید:

«باز آمد آن مهی که ندیدش فلك بخواب — آورد آتشی که نمیرد به هیچ آب
بنگر به خانهٔ تن وبنگر به جان من — از جام عشق او شده این مست و آن خراب
میر شرابخانه چو شد با دلم حریف — خونم شراب گشت ز عشق و دلم کباب
چون دیده پر شود ز خیالش ندا رسد — کاحسنت ای پیاله و شاباش ای شراب [۳]

عشقی چنین نمادین عنصر عاطفی دین، خلسهٔ ناظر، شهامت شهید، ایمان ولی، و تنها پایهٔ کمال اخلاقی و معرفت روحی به شمار می آید. این عشق بخصوص انکار نفس[٤] و ایثار[۵] و رهایی از تمامی تعلقات را به خاطر محبوب و بی هیچ چشمداشتی شامل می گردد. دلبستگی هایی چون مال و منال، فخر و شرف، آرزو، حیات، و هرچه که آدمی بدان ارج می نهد و به آن دل می بندد. از پیش به عشق، به عنوان اصل عالی اخلاق تصوّف اشاره ای کرده ام، حال شواهدی چند در تصویر آن تقدیم می شود:

جلال الدین می گوید:

«هر کرا جامه زعشقی چاك شد — او ز حرص و جمله عیبی پاك شد
شاد باش ای عشقِ خوش سودای ما — ای طبیب جمله علتهای ما
ای دوای نخوت و ناموسِ ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما»[٦]

نوری، رقّام[۱۲] و تنی چند از دیگر صوفیان به زندقه[۱۳] متهم گشته، به مرگ محکوم شده بودند:

«[چون خلیفه فرمود تا ایشان را به قتل آورند،] سیاّف قصد کشتن رقّام کرد. نوری در جست و خود را در پیش افگند به صدق [۱٤] و باز جای رقام نشست و گفت: اوّل مرا به قتل آر، طرب کنان و خندان. سیاّف گفت: هنوز وقت تو نیست و شمشیر

۳- جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **کلیات شمس یا دیوان کبیر**، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵) ج ۱، ص ۱۸۸.

٤. sepf-renunciation — ۵. sepf-sacrifice

٦- جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر اول، ادبیات ۲٤-۲۲.

چیزی نیست که شتاب زدگی بدان کنند، نوری گفت: بناءطریقت من بر ایثار [۱۵] است و عزیزترین چیزها جان است. می خواهم که این نَفَسی چند در کاراین برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده باشم...»[۷]

وقتی دیگر، نوری را شنیدند که چنین مناجات می‌کرد:

«بار خدایا! اهل دوزخ را عذاب کنی، جمله آفریدگان تواند به علم و قدرت وارادت قدیم؛ و اگر هرآینه دوزخ را از مردم پرخواهی کرد، قادری بر آن که دوزخ را از من پر کنی و ایشان را به بهشت بری».[۸]

صوفی هر قدر که به خداوند عشق و محبّت ورزد، به همان نسبت خدا را در مخلوق او می بیند، و با اعمال خیر به دستگیری آنان می شتابد. اعمال پارسایانه، بی عشق، به پشیزی نمی ارزد.

«صد خانه اگر به طاعت آباد کنی — زان به نبود که خاطری شاد کنی
گر بنده کنی به لطف آزادی را — به زانکه هزار بنده آزاد کنی»[۹]

در تذکرهٔ مشایخ اسلامی حکایتها از مهربانی و شفقت نسبت به حیوانات (از جمله سگ که در اسلام نجس شمرده می شود)، پرندگان، و حتی حشرات می آید. «نقل است که [بایزید] چون از مکه می آمد، به همدان رسید. تخم مُعَصْفَر[۱۰] خریده بود. [اندکی] درخرقه [۱۶] بست و به بسطام آورد. چون بازگشاد، موری چند در آن میان دید. گفت: ایشان را از جای خویش آواره کردم.، برخاست و ایشان را باز همدان برد و آنجا که خانه ایشان بود، بنهاد...»[۱۱] [۱۷].

۷- محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ٦۷ - ٤٦٦، نیز بنگرید به: **کشف المحجوب**، ص ۲۳۷، روزبهان بن ابی نصر روزبهان بقلی، **شرح شطحیات**، به تصحیح ومقدمهٔ فرانسوی هانری کربن (تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳٦۰) ص ۳۲ - ۳۱.

۸- محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ٤۷۰.

۹- رضاقلی خان هدایت، **تذکرهٔ ریاض العارفین**، به کوشش مهرعلی گرگانی (تهران: محمودی، ۱۳٤٤) ص ۱٦۹ انتساب این رباعی به خیام و ابوسعیدابوالخیر مقرون به صحت نیست و **آتشکدهٔ آذر** ودیگر منابع چون **سیر رباعی در شعر فارسی** نوشتهٔ سیروس شمیا، آن رابه علاءالدوله سمنانی نسبت داده اند.- م.

۱۰. مُعَصْفَر= زرد یاسرخ شده باعَصْفَر، و عصفر گل کافشه، گاجره، یا زعفران بیابانی است (نقل به اختصاراز **فرهنگ فارسی** معین).- م.

۱۱. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۱٦۵ - ۱٦٤.

این گونه خیرخواهی و نکوکاری یکی از ثمرات آیین وحدت وجود [۱۸] است. نگاه زاهدانه به عالم که در میان صوفیان اوایل متداول بود، و آگاهی روشن آنان نسبت به خداوند بمنزلهٔ شخصیتی[۱۲] متعالی، تا روحی حلولی[۱۹] و درون باشنده[۱۳]، سبب گردید تا علایق بشری را بابی رحمی تمام فرو نشانند. اینك حکایتی کوتاه از زندگی فضیل بن عیاض[۲۰] می آوریم که اگر سودی معنوی در برنداشته باشد، دست کم اندك اثری خواهد داشت.

«نقل است که وقتی فرزند خرد خود را در کنار گرفت. و می نواخت، چنان که عادت پدران باشد. کودک گفت: ای پدر! مرا دوست داری؟ گفت: دارم. گفت: خدای را دوست داری؟ گفت: دارم، گفت: چند دل داری؟ گفت: یک دل! گفت: به یک دل دو دوست توانی داشت؟ فضیل دانست که این سخن از کجا [ست]، و غیرت حق - تعالی - تعریفی است، به حقیقت. دست بر سر می زد و کودک را بینداخت. و به حق مشغول گشت...»[۱۴] [۲۱].

ظواهر و پدیده ها در عرفان متعالی صوفیان و به تعبیر مولانا، پلی است به سوی حقیقت.

«عاشقی گر زین سرو گرزان سَرست عاقبت ما را بدان سَر رهبرست»[۱۵]

و جامی در قطعه ای که استاد براون به انگلیسی ترجمه کرده است می گوید:

«متاب از عشق رو گر خود مجازیست که آن نهی حقیقی کار سازیست
بلوح اول الف بی[۱۶] تا نخوانی ز قرآن درس خواندن کی توانی
شنیدم شد مریدی پیش پیری که باشد در سلوکش دستگیری
بگفت ار پا نشد درعشقت از جای برو عاشق شو آنکه پیش ما آی
که بی جام می صورت کشیدن نیاری جرعهٔ معنی چشیدن

۱۲. در باب شخصیت واطلاق آن به خداوند، رجوع کنید به: **تصوف اسلامی و رابطه انسان وخدا** (فکر شخصیت درتصوف) نوشته رینولد ا- نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران = توس، ۱۳۵۸) صفحه ۵ به بعد.

۱۳. immanent spirit

۱۴. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۹٤.

۱۵. جلال الدین محمد بن محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر اول، بیت ۱۱۱.

۱۶. صورت متن درست نمی نماید وبه سیاق عربی الفبا، وبه روش فارسی الف ب متداول است. - م.

ولـی بـایـد کـه در صـورت نـمـانـی وزیـن پـل زود خـود را بـگـذرانـی
چـو خـواهـی رخـت در مـنـزل نـهـادن نـبـایـد بـر سـر پـل ایـسـتـادن»[١٧]

امرسن[١٨] [٢٢] مفهوم و معنای این سروده را بدین شکل خلاصه می‌کند:

«عاشق با مشاهدهٔ نشانه های جمال الهی در روحهای بسیار، و با تفکیک زیباییهای ربآنی از نشانه های گرد آمده در عالم و ارواح، به مدد گام نهادن بر نردبان جانهای آفرید گان به رفیعترین قلّه زیبایی یعنی عشق و شناخت الهی عروج می کند».

هجویری گوید:

«... امّا، محبت بنده مر خداوند را صفتی است کی اندر دل مؤمن مطیع پدیدار آید بمعنی تعظیم و تکبیر، تا رضای محبوب را طلب کند و اندر طلب رؤیت وی بی صبر گردد و اندر آرزوی قربت وی بی قرار گردد و بدون وی با کس قرار نیابد و خو با ذکر وی کند و از دون ذکر وی تبّرا کند و آرام بروی حرام شود، قرار از وی نفور گردد، و از جمله مألوفات و مستأنسات منقطع گردد و از هواها اعراض کند، بسلطان دوستی اقبال کند و مرحکم او را گردن نهد و بنعوت کمال مرحق را تعالی و تقدس بشناسد ..»[١٩]

لاجرم چنین انسانی همنوعان خود را دوست خواهد داشت. تمامی ظلم و جورِ آنان را تنها به منزلهٔ دست گوشمالی و تأدیب خداوندی خواهد دید که «تلخیهای آن، برای روح، حلاوت مطلق است». بایزید گفت:

«علامت آن که حق را دوست دارد، آن است که سه خصلت بدو دهند: سخاوتی چون سخاوت دریا، و شفقتی چون شفقت آفتاب و تواضعی چون تواضع زمین»[٢٠].

در برابر بصیرت نافذ و ایمان جانسوز عاشق راستین هیچ درد و رنجی عظیم نمی نماید و هیچ عبادتی، بدان حد والا نتواند بود.

١٧- عبد الرحمان بن احمد جامی، **مثنوی هفت اورنگ**، ص ٩٥٤.
١٨. Emerson
١٩. علی بن عثمان هجویری، **پیشین**، ص ٣٩٧
٢٠. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ١٩٣.

ابن عربی گوید که اسلام، خاصه، دین عشق است، چه حضرت محمد (ص)، نبی اکرم، حبیب الله خوانده می شود؛ امّا، گرچه نشانه هایی از این تعلیم در قرآن به چشم می خورد، بی تردید سرچشمهٔ محرك آن مسیحیت است. در حالی که کهنترین متون صوفیه، که به عربی است و متأسفانه به صورتهای پراکنده به ما رسیده، سرشار از تأکیدات قرآنی در باب خوف از خداوند است؛ با وجود این نشانه های آشکاری از سنتّ مسیحی مخالف این دیدگاه نیز در آن آثار به چشم می خورد. عشق عرفانی و عبودی نسبت به خداوند در اسلام، بسرعت به جذبه و شور و شوقی انجامید که تجلی و تبیین آن به بهترین وجه در عشق مجازی نمایان شد؛ عشقی که در مسیحیت هم دیده می شود و از طریق دیونوسیوس[۲۱] [۲۳] و دیگر نویسندگان مکتب نو افلاطونی [۲۴] رواج یافته، باحتمال تداول آن در اسلام نیز بواسطه همین تأثیر بوده است. بنا به اظهار دکتر اینگ[۲۲] [۲۵]، صوفیان «در ظاهر همانند همهٔ ملل آسیا کوشیده اند به شهوات مفرط خود رنگ و رویی نمادین و مقدس بدهند». نیازی نیست بار دیگر به چنین نظری در باب تصّوف اصیل اشاره کنم و بی مایگی و نادرستی آن را نشان دهم.

عشق، مانند عرفان، در ذات خود موهبتی الهی است، نه از مکتسبات بشری. «اگر عالم تمام، آرزوی جذب و منّور شدن به نور عشق را می داشت، و بر عکس اگر همهٔ کوشش خود را صرف دفع و خاموش کردن شعله عشق می کرد، به هیچ یك نمی رسید». کسانی که خدا را دوست می دارند آنانی هستند که خداوند دوستدار آنهاست. بایزید گفت: «پنداشتم که من او را دوست می دارم. چون نگه کردم دوستی او مرا، سابق بود»[۲۳]. جنید را از عشق پرسیدند. عشق را «آن که صفات محبوب بَدَلِ صفات محِب نشیند»[۲٤] تعریف کرد. به سخن دیگر، عشق فانی شدن از خویشتن است؛ وجد و بیخودی مهار گسیخته است، لطف و فضلی از جانب حضرت حق است که با عبادت و اشتیاق گرم باید در طلب [۲۶] آن دامن همّت بر کمر زد.

ای آن که دلم چون گوی در خم چوگان تست. دلم هرگز ذرهّ ای از فرمانت سرنچیده است.
ظاهرم را پاك گردانیده ام، باطنم ملك تست، خدایا چنان کن که زنگار نگیرد.

جلال الدین محمد بلخی با تمثیلی می آموزد که عشق بشری در حقیقت اثر عشق

---

۲۱. Dionysius
۲۲. Dr.Inge
۲۳. محمد بن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۲۰۰.
۲٤. همان، ص ٤٤۷.

خداوندی است.

شبی، عابدی به صدای بلند مناجات می‌کرد؛ شیطان بر او ظاهر شد که داستان آن را از زبان مولانا می شنوید:

آن یکی الله می‌گفتی شبی — تا که شیرین میشد از ذکرش لبی
گفت شیطان آخر ای بسیار گو — این همه الله را لبیك کو
می نیاید یك جواب از پیش تخت — چند الله میزنی باروی سخت
او شکسته دل شد و بنهاد سر — دید در خواب او خضر را درخضر
گفت هین از ذکر چون وامانده ای — چون پشیمانی از آنکش خوانده ای
گفت لبیکم نمی آید جواب — زان همی ترسم که باشم ردّباب
گفت آن الله تو لبیك ماست — وان نیاز درد سوزت پیك ماست
حیله ها و چاره جوییهای تو — جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس عشق تو کمند لطف ماست — زیر هر یارب تو لبیکهاست[۲۵]

عشق الهی به وصل درنگنجد و هرچند که ورای حد تقریر است، نشانه های آن متجلّی است. سری سقطی از جنید در باب سرشت عشق و محبت پرسید. جنید گفت:

«گروهی گفتند: موافقت [۲۷] است و گروهی گفتند: اشارت است و چیزهای دیگر گفته اند». سری پوست دست خویش بگرفت و بکشید. از دستش برنخاست. گفت: «به قدرت او که اگر گویم: این پوست از دوستی او خشک شده است، راست است». و از هوش بشد و روی او چون ماه گشت»[۲۶].

عشق، «اسطرلاب اسرار خدا»، الهام بخش همهٔ ادیانی است که نام دین را در خورند که نه با ایمانی عقلی، بلکه با باوری ژرف همراه است که زاییدهٔ شهود آنی است. همین نور باطنی گواهی است بر وجود آن؛ هر که آن نور را بیند صاحب علم الیقین [۲۸] می شود و هیچ چیز نمی تواند براین یقین بیفزاید و یا از آن بکاهد. بدین سان، صوفیان هرگز به ادیان متکی بر پایه‌های عقل یا قدرتهای ظاهری یا منافع شخصی اعتنایی ندارند. جدل بیهودهٔ متکلمان؛ تقوای ریاکارانه و متشرعانهٔ زهدفروشان[۲۷]؛ عبادات نه چندان خشك، لکن به صرفه و صلاحی که انگیزهٔ انجام آنها آرزوی

۲۵. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر سوم، ابیات ۱۹۷ - ۱۸۹.
۲٦. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۳۳٤.
۲۷. pharisee

سعادت سرمدی در زندگی آن جهانی است؛ عبادت بنسبت خالص عارفی که هرچند به خداوند عشق می ورزد، امّا در عین حال می اندیشد که خداوند نیز دوستدار اوست و در عین حال قلبش به تمام و کمال از «غیریت»[۲۸] خالی نیست؛ همه و همه حجابهایی است که باید بگسلد.

گفتاری چند از ارباب معرفت بیش از هر توضیحی آموزنده است:

«الهی! مرا از دنیا هرچه قسمت کرده ای، به دشمنان خود ده. و هرچه از آخرت قسمت کرده ای، به دوستان خود ده. که تو ما را بسی»[۲۹]. (رابعه) [۲۹]

«خداوندا! اگر تو را از خوف دوزخ می پرستم، در دوزخم بسوز. و اگر به امید بهشت می پرستم ، بر من حرام گردان. و اگر از برای تو تو را می پرستم، جمال باقی از من دریغ مدار»[۳۰]. (رابعه)

«با وجود آن که عشق میان عاشقان و خداوند جدایی می افکند ، محبّان حضرت حق از این موهبت آسمانی برخوردارند ، چه در خواب و بیداری طالبند و مطلوب و سر گرم جست و جو و عشق خود نمی‌گردند ، بلکه مستغرق وجد مشاهدهٔ محبوب می شوند . توجه به عشق به زعم عاشق گناه شمرده می شود و عنایت به طلب، درحالی که شخص رو در روی مطلوب است، جسارت است به ساحت عشق» [۳۰] (بایزید)

«عشق او در آمد و هرچه دون او بود ، برداشت و از مادون اثر نگذاشت تا یگانه ماند ، چنانکه خود یگانه است»[۳۱]. (بایزید)

«نَفَسی که بنده در موافقت مولی بر آرد ، فاضلتر و بهتر از عبادات جمله عباد از روزگار آدم، [۳۱] تا به قیامت»[۳۲]. (شبلی)

«بدان که: خوف آتش در جنب خوف فراق به منزلت یک قطره آب است که در دریای اعظم اندازند ...»[۳۳]. (ذوالنون مصری)

اگر نه روی دلم به سوی تو باشد ، نمازم را نماز نمی شمارم. اگر به کعبه روی کنم به خاطر عشق تست و گرنه هردو، نماز و کعبه رارها خواهم کرد .

---

۲۸. "otherness"

۲۹. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۸۷.

۳۰. **همانجا**.

۳۱. **همان**، ص ۱۹۲.

۳۲. **همان**، ص ٦٣٤.

۳۳. **همان**، ص ۱۵۰.

عشق غریزه ای است الهی که روح را به بازشناسی سرشت و سرنوشت خود سوق می دهد. روح نخستین و قدیمترین آفریدهٔ خداست: پیش از آفرینش عالَم، حیات و حرکت داشته و از خدا هستی گرفته است، و پس از آن که تجلّی زمینی یافت، همچون بیگانه ای دور از وطن در آرزوی بازگشت به موطن مألوف خویش بیقراری و دلتنگی می کند:

«عشق است بر آسمان پریدن صد پرده بهر نَفَس دریدن
اول نَفَس از نَفَس گسستن اوّل قدم از قدم بریدن
نادیده گرفتن این جهان را مر دیدهٔ خویش را بدیدن[۳۴]

تمامی قصص عاشقانه و تمثیلات شعرای صوفی - نظیر لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، سلامان و ابسال، [۳۲] شمع و پروانه، گل و بلبل - تصاویر کنایی و خیالی شور و شوق روح، برای بازگشت به اصل و وصل خداست. در این مختصر، تنها مجال نظری گذرا بر گنجهای گرد آمدهٔ شرقیان در جای جای این کاخ سحرآمیز و مفتون کننده وجود دارد. روح در صور خیال عارفان بدین تشبیهات تمثیل یافته است: به کبوتر نالانی که جفت خود را از دست داده؛ به نئی که از نیستان بریده شده، که نفیر شکوهٔ فراقش، مرد و زن را به ناله در آورده؛ به بازی که صیاّدش با بانگ صفیر فرا می خواند تا بر دست وی نشیند؛ به برفی که در مقابل آفتاب می‌گدازد و به شکل بخار به آسمان می رود؛ به شتری که شب، آرام آرام در بیابانی پر خطر بار می‌کشد؛ به طوطیِ در قفس گرفتار؛ به ماهی درخشکی مانده؛ و به سربازی امارت طلب.

چنین تشبیهاتی حکایت از آن دارد که خداوند منزه و متعالی است و روح به وصال حق نتواند رسید، مگر به مدد این اصلِ درخشان و شکوهمندِ حکمتِ اشراق فلوطین[۳۵]، یعنی «طیران واحد بسوی واحد». جلال الدین رومی گوید:

«حرکت هر ذرّه به سوی جنس واصل خویش است، انسان همانی است که بدان مایل است و آن را دوست می‌دارد. روح و دل بر اثر غلبهٔ عشق و نفوذ شوق، به صفات محبوب متصف می‌گردد، محبوبی که جانِ جانان است». انسان همان است و همان می شود که بدان گرایش دارد، : پس صوفی چیست و چه می شود؟ اکهارت[۳۶] [۳۳] در یکی از مواعظ خود گفتهٔ قدیس

---

۳٤. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، ج ٤، ص ۱۷۷.
۳۵. Plotinus
۳٦. Ecrhart

آوگوستین[۳۷] [۳۴] را نقل می‌کند که: انسان همانی است که دوست دارد، وی در شرح این کلام می افزاید:

«اگر انسان سنگی را دوست بدارد، در حکم سنگی است؛ اگر انسانی را دوست بدارد، انسان است؛ اگر خدا را دوست بدارد، جرأت نمی‌کنم بگویم چه می شود، زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنید».

عرفای مسلمان، از برادران مسیحی پیروِ کلیسای کاتولیكِ قرون وسطی، آزادی بیان بیشتری داشته اند و اگر در این زمینه پا از گلیم فراتر نهاده اند، بطور کلی گفتارشان را نتیجهٔ خلسه و جذبه دانسته، عموماً عذرشان را پذیرفته اند. تأکید ظاهری یا باطنی آنان براتحاد، تعالی و حلول جسورانه و سازش ناپذیر است. ابوسعید ابوالخیر می‌گوید:

«دل جای تو شد وگرنه پرخون کنمش در دیده تویی و گرنه جیحون کنمش
امید وصال تست جان را ورنه از تن به هزار حیله بیرون کنمش»[۳۸]

جلال الدین رومی مدعی است که عشقِ روح به خدا، همان عشقِ خداست به روح، و در واقع خداوند با عشق ورزیدن به روح به خود عشق می ورزد؛ زیرا روح را که سنخیّتی الوهی دارد، به اصل و مأوای خویش فرا می خواند. مولانا می افزاید: «مس وجود ما، با این کیمیای نادر، مبدّل شده است،» یعنی عیار کم بهای نفس، پالایش یافته، روحانی گشته است. در غزلی دیگر می سراید:

ای روح، سرتاسر ترا کاویدم؛ جز معشوق، خود هیچ ندیدم
ای روح، مرا کافر مخوان، اگر می‌گویم تو همو هستی![۳۹]

و باز دردناك تر می‌گوید:

«آنان که طلبکار خدایید، خدایید حاجت به طلب نیست شمایید، شمایید
چیزی که نکردیم گُم از بهر چه جویید؟ کس غیرشما نیست،کجایید،کجایید؟»[۴۰]

زمانی که محبوب بی حجاب جلوه‌گر آید، عاشق خودْ کجاست؟ هیچ جا و همه جا: یعنی از فردیت خویش رهایی یافته است و در حجلهٔ وحدت، خداوند عَقد عرفانی روح را جشن می‌گیرد.

---

۳۷. St.Augustine

۳۸. سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح و... سعید نفیسی (تهران: کتابخانه شمس، ۱۳۳٤) ص ۵۲، رباعی شماره ۳۵۹. ۳۹. اصل ابیات یافته نشد. - م.

٤۰. گزیدهٔ غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم (تهران: جیبی، ۱۳٦۵) ص ۵۷٦، غزل شماره ۲.

یادداشتها

۱- عشق، بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۵۶ مقدمه.

۲- خمریّه [جمعش خمریّات] در ادب فارسی و عربی، اشعاری است که در آنها از خمر [= می] و آنچه مناسب آن است سخن گفته شود؛ مانند قصیدهٔ نونیهٔ معروف رودکی:

مادر می را بکرد باید قربان — بچهٔ او را گرفت و کرد بزندان

و قصاید و مسمطات متعدد در دیوان منوچهری و بعضی رباعیات خیام. در اشعار جاهلی عرب خمریات فروان است (مثلاً معلقهٔ عمر و ابن کلثوم از معلقات سبع، و غیر از آن). همچنین خمریات اعشی و اخطل معروف بوده است، و از شعرای عهد عباسی مخصوصاً خمریات ابونواس بی نظیر شناخته شده است. شعرای صوفیه نیز خمریات دارند (مثلاً خمریه ابن فارض)، امّا غالباً خمریات آنها را در خور تأویل میدانند. ساقی نامه های فارسی که در تذکرهٔ میخانهٔ گویندگان اکثر آنها ذکر شده است، از نوع اشعار خمریه بشمارند. بعضی از خمریه‌های فارسی و عربی یادآور اشعار یونانی موسوم به دیتورامبوس و انواع ترانه هایی است که بنام باکوس و دیونوسوس سروده میشده است و غالباً ترانه های باکوسی خوانده میشود. (دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۳-

یا حُسْنَها مِنْ طِفْلَةٍ غُرَّتُها — تَضیئُی لِلطّارِقِ مِثْلَ السِّراجِ
لُؤْلُؤَةٌ مَکْنُونَةٌ فی صَدَفٍ — مِنْ شَعْرَةٍ مِثْلُ سَوادِ السَّبِج
لُؤْلُؤَةٌ غَوّاصُها الفِکْرُ فَما — تَنْفَکُ فی اَغْوارِ تِلْکَ اللُّجَج
یَحْسَبُها ناظِرُها ظَبیِء نَقا — مِنْ جیدِها وَ حُسْنِ ذاکَ الْغُنْج

۴- در منابع در دسترس، اطلاع و شرح حالی از «بِشْر» به دست نیامد.

۵- از «هند» نیز - با عنایت به مضمون متن - اطلاعی فراچنگ نیفتاد.

۶- قیس بنی عامر. مجنون بن ملوح بن مزاحم شاعری است عاشق پیشه از مردم نجد. وی اگر چه دیوانه نبود ولی بر اثر عشق لیلی دختر سعد که از کودکی با هم پرورش یافته بودند دچار حیرت و سرگشتگی شد و به مجنون شهرت یافت. در این حالت چنان مردم گریز شد که سر به بیابان نهاد و با ددان و جانوران انس گرفت و گاه در شام و گاه در نجد و گاه در حجاز دیده می شد، تا آنکه او را در میان سنگهای بیابان مرده یافتند و جسدش را به نزد خانواده اش بردند. اشعار وی در دیوانی جمع آوری شده و

به چاپ رسیده است. وفات وی را به سال ۸۰ هجری قمری نوشته اند. نظامی، امیر خسرو دهلوی و عبدالرحمن جامی دربارهٔ مجنون و معشوقه اش لیلی مثنویهای مستقلی پرداخته اند که البته بمصداق الفضل للمتقدم، برتری نظامی راست (**لغت نامه دهخدا**).

۷- «لیلی» دختر سعد بن ربیعه و معشوقهٔ قیس بن ملوح بن مزاحم معروف به مجنون. داستان لیل و مجنون از همان روزگار نخست در افواه ساکنان ایران زمین زبانزد شعرا و ادبا بوده است. در قرن سوم ابن قتیبه دینوری درکتاب اشعر و الشعرا فصلی راجع به قیس عامری و معشوقهٔ وی لیلی باختصار نقل کرده است و بعضی از اشعار مجنون را در اثر خویش وارد ساخته است. سپس محقق معروف ابوالفرج اصفهانی، اخبار مربوط به این عشق را در کتاب نفیس «اغانی» جای داد... بابا طاهر، رابعهٔ بنت کعب، منوچهری، سنایی، مولوی، عراقی، و سعدی از این عشق یاد کرده اند. بسیاری از شاعران دیگر نیز این داستان را به نظم در آورده اند. (**لغت نامهٔ دهخدا**).

۸- مَیّه یا مَیّ نام معشوق ذی الرّمه شاعر عرب است. او دختر یکی از ملوك عرب بود (**فرهنگ تلمیحات**، ص ۵۶۹).

۹- غیلان، مکنّی به ابوالحرث، عاشق میّه (۷۷- ۱۱۷ هـ. ق).

۱۰-

لَقَدْ صارَ قَلْبی قابِلاً کُلَّ صُورَةٍ — فَمَرْعیٰ لِغِزْلانٍ وَ دَیْرٍ لِرُهْبانٍ
وَ بَیْتٌ لِاَوْثانٍ وَ کَعْبَةِ طائِفٍ — وَ اَلْواحِ تَوراةٍ وَ مُصْحَفُ قُرآنٍ
اَدینُ بِدینِ الحُبِّ اَنّی تَوَجَّهَتْ — رَکائِبُه فَالْحُبُّ دینی وَ ایمانی
لَنا اُسْوَةٌ فی بِشْرِ هِنْدٍ وَ اُخْتِها — وَ قَیْسٍ وَ لَیْلیٰ، ثُمَّ مَیٍّ وَغَیْلانٍ

(**ترجمان الاشواق**، طبع بیروت، ۱۳۸۱هـ. ص ۴۴- ۴۳).

اصل تفسیر بیت آخر، از زبان ابن عربی، بدین قراراست:

«الحبّ من حیث ماهوحبّ لنا و لهم حقیقه واحدة غیر ان المحبین مختلفون لکونهم تعشقوا بکون و انا تعشّقنا بعین والشروط و اللوازم و الاسباب واحدة فلنا اسوة بهم، فانّ الله تعالی ماهیم مولاء و ابتلا هم بحبّ امثالهم الا لیقیم بهم الحج علی من ادعی محبته و لم یهم فی حبه هیمان هؤلاء حین ذهب الحبّ بعقولهم و افنا هم عنهم لمشاهدات شواهد محبوبهم فی خیالهم!» (**ترجمان الاشواق**، ص ۴۴).

۱۱- شیخ فریدالدین محمدبن ابراهیم نیشابوری معروف به شیخ عطار (حدود ۶۱۸- ۵۴۰ هـ. ق.)، نویسنده و شاعر و صوفی مشرب ایران و از پیشروان جلال الدین مولوی در نظم مثنوی عرفانی، در کدکن متولد شد و سپس به نیشابور رفت. پدرش، ابوبکر ابراهیم، نیز مثل خود وی عطّار بوده است

و با وجود اشتغال به این حرفه، از ذوق عرفان و معنی نیز خالی نبوده است. عطار از تأثیر تربیت پدر - که ظاهراً تا حدود ۶۰ سالگی شاعر، زنده بوده است - در عین اشتغال به طب و داروسازی، به عرفان و تصوف نیز گرایش یافته است. با شواهد و قرائن متعددی که از مواضع مختلف آثار خود او بدست میآید، شیخ عطار در مدراج سلوك ظاهراً مستفید از معنویت شیخ ابوسعید ابوالخیر بوده است، و تعظیم و تجلیل فوق العاده ای که در آثار خویش نسبت به وی کرده است باین سبب است.

عطار، به شهادت مجموعهٔ آثار خویش، گذشته از طب و ادویه، در حکمت و نجوم و ادب و علوم دینی نیز بصیرت داشته است. مع هذا، نسبت به فلسفه نظر خوبی نداشته و بیشتر به عرفان علاقه میورزیده است و بخصوص به قصص و اقوال صوفیان شوق خاصی نشان میداده است وخود وی در مقدمهٔ **تذکرة الاولیاء** سبب توجه و اهتمام خاص خود را به قصه ها و سخنان مشایخ و فواید حاصل از نقل و ذکر کلام مشایخ را بیان میکند.

آثار عطار متعدد است، و در تعداد آنها نیز روایات تذکره نویسان مبالغه آمیز مینماید. از ۴۰ تا ۱۹۰ کتاب به او نسبت داده اند. در انتساب آثار ذیل به عطار تقریباً تردیدی نیست: **الهی نامه، اسرارنامه، منطق الطیر یا مقامات طیور، خسرونامه، مصیبت نامه، جواهرنامه، شرح القلب، مختارنامه، دیوان قصاید و غزلیات و تذکرة الاولیاء**. دربارهٔ وفات او نیز مشهور آنست که در نیشابور به دست مغول کشته شده است. (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**، باختصار).

۱۲- رَقّام، از صوفیه معاصر ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵ هـ. ق.)، که ترجمهٔ احوال وی از عطار و قشیری و هجویری فوت شده است. در وقعهٔ صوفیان، رقام نخستین کسی بود که سیاًف وی را به کشتن فراخواند و نوری برجست و بجای وی نشست. رقّام مصاحب نوری و جنید و سمنون محب وابوحمزه بوده است. از احوال و سخنان وی اطلاع چندانی در دست نیست و اکثر تذکره نویسان صوفیه، تنها نام وی را ذیل «وقعهٔ صوفیان» آورده و برآن سخنی نیفزوده اند.

۱۳- زندقه جمع زندیق است و زندیق یعنی ملحد و دهری و بعضی گویند کلمهٔ فارسی است که معّرب شده واصل آن زنده بوده است. و زنده کسی است که قائل بدوام دهر است و بعضی گویند منسوب به زند کتاب مزدك است که تأویل کتاب مجوسی است که زردشت آورده است و زنادقه عبارت از مانویه اند. و بالاخره گفته شده است که زند دین است یعنی کسانیکه بدین زند گرویده اند. در **کشاف** است که زندیق کسی است که ثنوی مذهب باشد و قائل بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن است و خالق خیر را یزدان و خالق شّر را اهرمن داند و بعضی گویند کسی است که منکر قیامت وخدا باشد.

(**فرهنگ علوم عقلی**، ص ۲۸۸، نه نقل از: **دستورالعلماء**، ج ۲، ص ۱۵۷، **کشاف**، ص ۶۱۷).

۱۴ – صدق درستی و راستی و مطابقت با واقع و مقابل با کذب است و خبر صادق یعنی خبر درست و مطابق با واقع و کاذب یعنی غیر مطابق با واقع و از نظر اخلاقی فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سّر و علانیهٔ او کند. اقوالش مطابق نیات باشد و افعال مطابق احوال آنچنان که نماید باشد و لازم نبود که آنچنان که باشد نماید و رسول صل الله علیه و سلّم بر آن تحریض فرموده است که عَلَیْکُمْ بِالصِّدْقِ فَاِنَّهُ یَهْدی اِلَی الجَّنَة (مصباح الهدایه، ص ۳۴۴) و گفته اند که تکلّف عین تخلّف است از حقیقت صدق و التَّصَوُّفُ تَرْکُ التَّکَلُّف (همان، ص ۳۴۶).

ابوجعفر خلدی رحمه الله از جنید پرسید که میان صدق و اخلاص هیچ فرق هست؟ گفت بلی: اَلصِّدْقُ اَصْلٌ وَ هُوَ الاَوَّل وَ الاِخْلاصُ فَرْعٌ وَ هُوَ تابِعٌ (همان،ص ۳۴۵). و گفته اند: علامة الصدق فی التوحید قطع العلاقات و مفارقة العادات وهجران المعارف» (کشف الاسرار، ج ۴، ص ۱۲۰).

حافظ فرماید:

بصدق کوش که خورشید زاید از نفست — که از دروغ سیه روی گشت صبح نخست

جنید حقیقت صدق را با تقیه مغایر دانسته و گفته: «حقیقت صدق اینست که راست گوئی اندر کاری که اندر آن نجات نیابی مگر بدروغ». سهل عبدالله گوید: «اول خیانت صدیقان حدیث ایشان بود با نفس» (ترجمه رسالهٔ قشیریه، ص ۳۱- ۳۳۰). خواجه عبدالله گوید: «صدق راستیست و صدق را سه وجه است: اول درجهٔ ظاهر، و باطن، و غیب. امّا آنچه ظاهر است سه چیز است: در دین صلابت، و در خدمت سنت، و در معالم حسنت؛ و آنچه باطنست سه چیز است: آنچه گویی کنی، و آنچه نمایی داری، و از آنچه که آواز دهی باشی؛ و آنچه غیب است سه چیز است: آنچه خواهی یابی، و آنچه نیوشی به بینی، و بنزدیك وی آنچه می شمری باشی». (صد میدان، میدان ۶۱، ص ۵۰).

۱۵ – ایثار برگزیدن او لیترست برآنچه کمینه تر. ایثار بر سه چیز است: یکی ایثار از دنیا بر خلق و دیگر ایثار از عمر بر دل و سیم ایثار از علایق بردین (صد میدان، میدان ۶۵، ص ۵۲). ابوحفص حداد گفت: «ایثار آن است که مقدم داری نصیب برادران بر نصیب خود در کارهای دنیا و آخرت» برسیدند: «بخیل کی است؟» گفت: آن که ایثار را ترک کند در وقتی که به آن محتاج بود». ابوعبدالله محمدبن فضل گفت: «ایثار زاهدان به دقت بی نیازی بود و ایثار جوانمردان به وقت حاجت». ابوعلی دقّاق گوید: «مراتب سخاوت سه قسم است: سخاوت وجود و ایثار. هرکه حق را بر نفس خود برگزینند صاحب سخاوت است و هر که حق را بر دل خود برگزیند صاحب جوداست و هر که حق را بر جان خود گزیند صاحب ایثار است». (تذکرة الاولیاء، ص ۳۹۸، ۵۲۰، ۶۵۵).

۱۶ – خرقه، بنگرید به: یادداشت شماره ۶۰ فصل ۱.

۱۷- داستانی که نیکلسن به بایزید نسبت می دهد، سعدی به شبلی منسوب کرده است که می شنویم:

یکی سیرت نیك مردان شنو — اگر نیك بختی و مردانه رو
که شبلی زحانوت گندم فروش — بده بردانبان گندم بدوش
نگه کرد موری در آن غلّه دید — که سرگشته هر گوشه ای میدوید
ز رحمت برآن شب نیارست خفت — بمأوای خود بازش آورد و گفت
مروّت نباشد که این مور ریش — پراکنده گردانم از جای خویش

(کلیات سعدی، ص ۲۷۸)

۱۸- وحدت وجود، بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۴۸ مقدمه.

۱۹- حلولی، پیرو فرقه ای از صوفیه که گمان برند ذات باری تعالی درتن آدمی حلول تواند کرد، مقابل اتحادی. حلولیان معتقدند که روح حق تعالی در آدم و پیغمبران و امامان حلول کند و در علی (ع) و فرزندان ایشان این حلول پایان پذیرد. گروهی از متصوفه مبطله هستند که گویند نظر بر روی امردان و زنان مباح است و در آن حال رقص و سماع کنند و گویند این صفتیست از صفات خدایتعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است، و این کفر محضست. فرقه ای از صوفیان به حلول و امتزاج منسوبند و سالمیان و مشبهه بدیشان تعلق دارند. هجویری حلولیان را یکی از دو فرقه مردودهٔ صوفیه شمارد. (لغت نامه، «ح»، ص ۷۸۴؛ کشف المحجوب، ص ۲۲۴؛ خاندان نوبختی، ص ۵۸- ۲۵۴).

۲۰- ابوعلی فضیل بن عیاض بن مسعود (۱۸۷-۱۰۵هـ .ق.)، یکی از زاهدان معروف درتاریخ اسلام که سخنان واحوال اومورد توجه مشایخ صوفیه بوده است واورااز طبقهٔ اولای مشایخ شمرده اند. وی درآغازراهزنی می کرد وسبب توبه اش راچنین نوشته اند که وی دلباختهٔ دختری بود، یك شب که در حال بالا رفتن ازدیواری بود صدائی شنید که آیاتی ازآیات قرآن رادر زمینهٔ توبه وبازگشت به خداوند میخواند. فضیل باشنیدن آن آیه متنبه شد و توبه کرد. زادگاه او راابیورد یاسمرقند نوشته اند و او مدتی از حیات خود را درابیورد سپری کرد و سپس به کوفه آمد. در آنجا به استماع حدیث پرداخت و پس از آن رحل اقامت درمکه افکند تادرآنجا درگذشت. او از امام ابوحنیفه علم گرفت و عایشهٔ مکیّه از زنان عارف قرن دوم و اوایل قرن سوم از مریدان وی بود. امام شافعی نیز، چون جماعتی بسیار، از وی اخذ حدیث کرده اند. (تذکرة الاولیاء، ص ۱۰۱،۸۹، ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۸-۲۷، کشف المحجوب، ص ۱۲۰-۲۴، دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۱- «لایَجْتَمِعُ مُحَبَّتَان فی قَلْبٍ واحِدٍ» [دو دوستی در یك دل جمع نیاید]. محمود کاشانی این

سخن رابه حسین بن علی علیهما السلام نسبت می دهد: علامت محبت آنست که در دل او محبت دنیا و آخرت نبود چنانکه در اخبار داود است: «یا داوُد اِنّی حَرَّمْتُ عَلَی الْقُلُوبِ اَنْ یَدْخُلَها حُبّي وَ حُبُّ غَیْري» و شاید که محبت الهی با شفقت بر خلق در یك دل جمع شود وبعضی راآن شفقت محبت نماید و نشان آنك شفقت است آن بود که اگر صاحب آن را به ایثار طرفی مخیّر کنند طرف خلق ترك گیرد چنانکه رسیده است که وقتی حسین بن علی [علیها سلام] پدر خود را گفت: اَتُحِبُّني یا اَبَت ؟ پدرش گفت نَعَمْ. حسین [علیه السلام] گفت: اَتُحِبُّ اللّه ؟ پدرش گفت نَعَمْ. حسین گفت: هَیْهاتَ لا یَجْتَمِعُ مُحَبَّانِ في قَلْبٍ واحِدٍ. علی علیه السلام بگریست. آنگاه حسین علیه السلام گفت: یا اَبَتِ ما تَقُولُ لَوْ اَنَّكَ خُیِّرتَ بَیْنَ قَتْلي وَ تَرْكِ الْایمانِ. علی علیه السلام گفت: اَخْتارُ القتلَ عَلی تَرْكِ الْایمانِ. حسین علیه السلام گفت: اَبْشِر یا اَبَتِ فَانَّ تِلْكَ مُحَبَّةٌ وَ هذِه شَفَقَةٌ. (مصباح الهدایه، ص ۴۰۸).

اندر یك دل دو دوستی نتوان داشت   او را بگذار اگر مرا می خواهی

(برگزیدهٔ مرصاد العباد، ص ۲۸۱).

۲۲- رالف والدو امرسن (۱۸۸۲-۱۸۰۳م)، نویسنده وشاعر امریکایی متولد بستن است. در دانشگاه هاروارد تحصیل کرده و ابتدا کشیش شد ولی با مقامات مربوط به کلیسا اختلاف پیدا کرد و استعفا داد (۱۸۳۲).در سال ۱۸۳۳ به اروپا سفر کرد و با ادبیات زمان خود آشنایی بیشتر یافت و مطالعهٔ آثار اروپایی و ادبیات شرقی فکر او را وسعت داد. پس از بازگشت، به سخنرانی و ایراد خطابه ها در باب فلسفهٔ زندگی پرداخت. در ۱۸۳۶ اولین اثر خود را بنام **طبیعت**، درباب فلسفهٔ ایدآلیستی خویش و بر ضد فلسفهٔ مادی امریکایی نشر کرد. در ۱۸۳۶ در تشکیل گروهی که طرفدار مذهب «وجود برترین» بودند همکاری نمود. در خطابه ای که در ۱۸۳۸ در مدرسهٔ الاهیات هاروارد ایراد کرد، اظهار داشت که راه رستگاری را باید در نفس خود جستجو کرد ،و این امر مسیحیان را چنان خشمگین ساخت که تا۱۸۶۶ دیگر او را به هاروارد دعوت نکردند. از آثارش **مقالات** (۴۴-۱۸۴۱)، **مردان نماینده** (۱۸۵۰) **خصوصیات انگلیسی** (۱۸۵۶)، **راه زندگی** (۱۸۶۰)، **اجتماع و انزوا** (۱۸۷۰)، **نامه ها وهدفهای اجتماعی** (۱۸۷۵)، و **تاریخ طبیعی فهم** (۱۸۹۳ [اصل]) است. دیوان اشعارش اول بار در ۱۸۴۷ به طبع رسید. در نثر سبکی زیبا و خالی از ابهام داشت. (**دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۲۳- بنگرید به: یاد داشت شمارهٔ ۱۹ مقدمه.

۲۴- فلسفهٔ نو افلاطونیان، یا افلاطونیان جدید، آخرین مکتب فلسفی یونانی و رومی است که بعلت آن که مؤسسان آن به فلسفهٔ افلاطون توجه نمودند به فلسفهٔ نو افلاطونی شهرت یافت. با آن که فلاسفهٔ متعددی، از جمله فیلن یهودی، در رونق دادن این مکتب تاثیر داشته اند، ولی مؤسس اصلی آن را

باید فلوطین دانست.فلسفۀ نو افلاطونی جنبۀ عرفانی شدیدی دارد . به اعتقاد نو افلاطونیان همۀ جهان از وجود یکتا و واحدی به طریقۀ فیض صدور یافته است. به همین ترتیب که از ذات احدیت عقل کل، صدور یافت و از عقل کل نفس کل پدید آمد و آنگاه نفوس جزئیه پدیدار آمدند و سپس اشیاء مادی. یوستینیانوس (ژوستینین) امپراطور روم در سال ۵۲۹ میلادی مکتبهای فلسفی رابست و مکتب نو افلاطونی نیز تعطیل شد . امّا، تاثیر آن همچنان بر جای ماند . فلسفۀ نو افلاطونی در عهد خسرو انوشیروان (۷۹-۵۳۱ م) بسبب مهاجرت عده ای از فلاسفۀ مکتب آتن به این سرزمین در ایران رواج یافت و ترجمه هایی از آثار فلوطین در حوزۀ بغداد، در دورۀ اسلامی رواج این فلسفه را در ممالك اسلامی وسیله گردید . (**فرهنگ فارسی معین، تاریخ الحکماء قفطی**، ص ۵۵-۳۵۳).

۲۵- دکتر ویلیام رالف اینگ (۱۹۵۴-۱۸۶۰م)، عالم و نویسندۀ بریتانیایی است. وی استاد الهیات دانشگاه کمبریج بود و از سال ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۱ در آنجا خدمت کرد . از میان آثارش کتاب «عرفان مسیحی» (۱۸۹۹) مشهور است. (**زندگینامۀ علمی دانشوران وبشتر**)

۲۶- بنگرید به: یاداشت شمارۀ ۵۵ فصل یك .

۲۷- موافقت یکی از اصول مهم تصوف است خواه موافقت با پیر یا با همۀ ارباب سلوك در امر یا اموری که بر آن اتفاق کرده اند و سالك هنگام بیعت با پیر به شرط موافقت در هر امری وتا پایان عمر تعهد می کرده است و عدم موافقت نشانۀ نو مسلمانی و عدم آشنایی به آداب و مقررات سلوك تلقی می شده است ، چنانکه اویس قرن گوید : شرط دوستی موافقت است و منصب موافقت و ادب منصبی دیگر است. هم او گفت که موافقت از دین است. (**تذکرة الاولیاء**، ص ۲۳).

۲۸- علم یقین عبارتست از ظهور نور حقیقت در حالت کشف استتار بشریت به شهادت وجد و ذوق نه به دلالت عقل و نقل و مادام که از ورای حجاب نماید آن را نور ایمان خوانند و چون از حجاب مکشوف گردد آن را نور یقین خوانند . ابولقاسم قشیری گوید : یقین عبارت از علمی است که صاحب آن را دران شکی نباشد و علم یقین عبارت از یقین است و عین الیقین نفس یقین است و علم الیقین علمی است که بشرط برهان بود و عین الیقین بحکم بیان و حقّ الیقین به نعت العیان و لذا علم الیقین برای ارباب عقول است و عین الیقین برای اصحاب علوم است و حقّ الیقین برای اصحاب معارف. کاشانی گوید : علم الیقین مثل آن که کس به استدلال از مشاهدۀ شعاع و ادراك حرارت در وجود آفتاب یقیین کند و عین الیقین که به مشاهدۀ جرم آفتاب در وجوداو یقین کند و حق الیقین که به تلاشی و اضمحلال نور بصر در نور آفتاب به وجود آن یقین کند . و بالجمله به عقیدۀ صوفیان دانستن معنوی بر سه گونه است: علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین. در حالت اولی آدم به استدلال عقلی معلوم را دریابد و در حالت دوم

یقین و معلوم را مشاهده کند و در حالت سوم به حقیقت برسد. بعضی گویند که مراد آنها از علم الیقین علم معاملات دنیاست و عین الیقین حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیاست و حق الیقین به کشف رویت اندر بهشت است.

هجویری گوید: «علم الیقین درجهٔ علماست بحکم استقامت شان بر احکام امور و عین الیقین مقام عارفان بحکم استعدادشان مر مرگ را و حق الیقین فناگاه دوستان بحکم اعراضشان از کل موجودات، پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بموأنست و حق الیقین بمشاهدت بود.»

صاحب التصفیه گوید: بدانکه دل را منازلی است چون سلامت و انابت و وجل وسکونت و طمأنینت، و هر یکی را در منزلی خاصیتی دهد ویرا و قراری و فراری نماند تا آنگاه که از تصورات جوانب و تعلّقات بجهات بر خیزد و یکباره بولایت علم راه یابد و زنگار جهل از آینهٔ بصیرت او زایل شود و صیقل فضل از دل آن مرآة را بزداید یا بنار محبت یا بنور معرفت تا آنگاه که صافی گردد و در آن صفا بحقیقت الهیت عالم شود. چون علم جمال خویش از نقاب غیب عرض کند ضمیر دل بجمال علم محیط گردد آن احاطت را علم یقین گویند. چون از پرده برون آید و نقوش او را بکیفیت و کمیّت بدیدهٔ دل مطالعت کند آنرا عین الیقین گویند. و چون آن نقوش مرکوز صفت او شود و منقوش مکین او گردد که از زوال و فساد آمن شود آنرا حق الیقین گویند. (التصفیه فی احوال المتصوفه، ص ۸۲-۳۸۱، ۱۹۸، کشف المحجوب، ۴۹۷، ۴۹۸، مقدمهٔ گلشن راز ص ۱۰۶، رسالهٔ قشیریه، ص ۴۴، ترجمه رسالهٔ قشیریه، ص ۱۳۰، مصباح الهدایه، ص ۵۲، فرهنگ عرفانی، ص ۶-۲۵۸).

۲۹- رابعه، بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۲۴ فصل یك.

۳۰- آنچه در متن اصلی کتاب آمده برداشت نیکلسن است و با نص گفتهٔ عطار متفاوت. و اینك عین عبارت عطّار: و گفت: «بهشت را نزد دوستان حق خطری نباشد و با این همه که اهل محبت به محبت مهجورند کار آن قوم دارند که اگر خفته وگر بیدارند، طالب و مطلوبند. و از طلبکاری و دوستداری خود فارغ اند. مغلوب مشاهدهٔ حق اند که بر عاشق، عشق خود دیدن تاوان است و در مقابلهٔ مطلوب به طلبکاری خود نگریستن در راه محبت، طغیان است.» (تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۳).

۳۱- آدم نام نخستین فرد انسانی است که بر کرهٔ خاك پدید آمد یا پدر مردم موجود از یك نسل زیرا که در بعضی روایات آمده است که پیش از این آدم که ما می شناسیم آدمی دیگر بود و پیش از آن، آدم دیگر و هکذا، یعنی چند بار انسان در سطح زمین پدید آمد و توالد وتناسل کرد و بعللی منقرض گشتند، باز انسان دیگر آفریده شد و شمارهٔ این آدمها محصور نیست.

خداوند تعالی در قرآن کریم گاهی آدم را بلفظ بشر وگاه بلفظ انسان ذکر کرده است (نثر طوبی،

ص ۱۵-۱۳).

۳۲- **سلامان وابسال**، عنوان قصه ای فلسفی به عربی وبه شیوهٔ نمادی است که به ابن سینا منسوب است ... خواجه نصیرالدین طوسی دو روایت از قصه را پیدا کرده است: یکی روایتی است منسوب است به ابن سینا و خواجهٔ خلاصه ای ازآن را با تأویل قصه در شرح **اشارات** خویش آورده است، دیگر روایتی است کهنه تر که بوسیلهٔ حنین بن اسحاق از یونانی به عربی نقل شده است و ظاهراً از سلسلهٔ کتب حکمت هرمسی بوده است. همین روایت اخیر است که جامی آن را با شرح و تأویلی صوفیانه در بحر مثنوی مولوی به نظم آورده است . در روایت حنین و جامی، سلامان جوانی است که بدام محبت زنی ابسال نام گرفتار می شود و هرمانوس، پادشاه یونان، برای استخلاص اوازاین محبت ناروا، ابسال را نابود می کند. در روایت منسوب به شیخ، سلامان و ابسال نام دو برادر است که زن سلامان عاشق ابسال میشود، وچون ابسال به عشق او تسلیم نمیشود به مکر زن مسموم میشود... در رسالهٔ **حی ابن یقظان** شیخ هم ذکر سلامان وابسال (یا آسال) بطور فرعی و تبعی آمده است. (نقل به اختصاراز: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**).

۳۳- مایستر اِکُهارت (حدود ۱۳۲۸-۱۲۶۰ م) ، استاد فیلسوف و متأله عارف مشرب آلمانی از فرقهٔ دومینیکیان است و بانی نهضت عرفانی آلمانی در قرن چهاردهم میلادی. او متهم به ارتباط با بگارها شد [بگارها: انجمنهای دینی مردان که نخستین بار در ۱۲۲۰ در لوون (در بلژیك حالیه) شناخته شد، و سپس در هلند، آلمان، فرانسه، و ایتالیا منتشر گردید .سازمان آنها مانند سازمان بگینها بود. بگارها معتقد بودند که انسان در این دنیامیتواند بچنان مرحله ای از کمال برسد که اعمال صادر از او را نتوان گناه شمرد. اگر چه شورای دینی وین آنها را محکوم کرد (۱۳۱۱) ، تا قرن ۱۵ م باقی ماندند.] و پاپ یوهانس بیست و دوم، هفده فقره از تعالیم او را بدعت شناخت و محکوم کرد (۱۳۲۹). (**دایرة المعارف فارسی مصاحب، فرهنگ فارسی معین**).

۳۴- قدیس آوگوستین (یاآوگوستینوس) (۴۳۰-۳۵۴ م) مجتهد بزرگ کلیسا که ابتدا به مذهب مانوی گروید و سپس تحت تأثیر تعالیم قدیس آمبروسیوس دوباره به دین مسیح درآمد. اسقف شهر هیپو بود. در تقریر تعالیم مسیحیت یدی طولی داشت. متألهان مسیحی اعم از کاتولیك و پروتستان او را استاد الهیات دانسته و از آثارش **اعترافات** و **مدینه الهی** است (**دایرة المعارف مصاحب، فرهنگ فارسی معین، درد جاودانگی**، ص ۸۰).

فصل ۵

اولیا و کرامات[1] [۱]

فرض کنیم که مسلمانی معمولی بتواند انگلیسی بخواند و یکی از کتابهای معتبر و تحسین برانگیز طبعِ انجمن تحقیقات روانی را در اختیار وی قرار دهیم. برای همدلی و درک احساسات وی در چنین وضعی، تنها کافی است تصور کنیم یکی از دوستان دانشمندمان ما را به مطالعه رساله ای دعوت کند که در آن شواهدی از تلگراف و ضبط مسجل ارتباطات تلگرافی آمده است.

هردو احساس مشترك و مشابهی خواهیم داشت. آن مسلمان، باحتمال، در امر تلگراف نوعی روح - عفریت یا جّن - خواهد دید. دور آگاهی[2]، یا ارتباط روحی از دور و پدیده های خفیه و اسرارآمیز مشابه را واقعیاتی بدیهی و درست خواهد انگاشت. هرگز وضعی پیش نمی آید که او را ناگزیر از جست وجو و بررسی آنها سازد. ساختار ذهن و فکر او به گونه ای است که مانع نفوذ این اندیشه می شود که نیروهای مافوق طبیعی هم احتمالاً از قانون تبعیت می‌کنند. به باور او - که چاره ای جز این اعتقاد ندارد- دنیای نادیده ای که «اطراف ما» و دوران کودکی ما را فرا می‌گیرد حقیقتی بی چون و چراست و در هرزمان و مکانی وجود دارد؛ دنیای که هرگز خارج از دایرۀ پرگارش نیستیم. دنیایی که در دسترس است و تا حدّی همگان به کشف و شهود آن نایل می شوند، هرچند ارتباط آشکار و آزادانه با آن امتیازی است که تعداد انگشت شماری از آن برخوردار می شوند. بسیاری فراخوانده شده، امّا معدودی برگزیده می شوند.

«هـر شـبـی از دامِ تـن ارواح را   مـی رهـانـی مـی‌کَـنـی الـواح را

---

۱. Saints and Miracles

۲. telepathg

می رهند ارواح هرشب زین قفص | فارغان از حکم و گفتار و قصص
شب ز زندان بی خبر زندانیان | شب ز دولت بی خبر سلطانیان
نی غم و اندیشهٔ سود و زیان | نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف این بود بی خواب هم | گفت ایزد هم رقودٌ زین مَرَم
خفته از احوالِ دنیا روز و شب | چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ رَب»[۳]

صوفیان همواره براین باورند و اعلام هم کرده اند که برگزیدگان خداوندند. قرآن کریم در موارد بسیار به برگزیدگان اشارت دارد. به عقیدهٔ ابونصر سراج [۲] صاحب «کتاب اللمع»، این لقب نخست به انبیا تعلق دارد که بواسطه عصمت[٤] و مقام وحی و نیز رسالتی که دارند، برگزیدگان حق اند؛ و در مرتبه بعد به مسلمانانی اطلاق می گردد که به واسطه عبادت و ایمان صادقانه و مجاهدت نفس[۵] و دلبستگی سخت به حقایق ابدی در زمرهٔ اولیایند. صوفیان برگزیدهٔ جامعهٔ مسلمین و اولیا منتخب صوفیه اند.

اصفیای مسلمان را بطور کلی ولیّ (جَ : اولیا) می خوانند. این واژه به معنای گوناگون به کار می رود و مشتق از ریشه ای به مفهوم «نزدکی» است و معانی نزدیکترین خویشاوند [وارث]، حافظ، و دوست را در بر دارد. در قرآن مجید آن را به خداوند بعنوان صاحب و بزرگ مؤمنان، به مَلائکه یا بت هایی که گمان می رود حامی عبادت کنندگان خوداند، و به مردمی که از عنایت خاص خداوند برخوردارند نسبت داده می شود. حضرت محمد (ص) یهودیان را که مدعی بودند اولیاءالله اند مورد عتاب قرار می دهد. صوفیان به رغم معانی بنسبت مبهم و دو پهلوی این واژه، آن را برگرفته اند و نشانه کسانی می‌دانند که مقام قدسی دارند و به خدا نزدیکند؛ کسانی که به واسطه عنایت خاص خداوند موهبت انجام اَعمال فوق طبیعی به آنان عطا می شود، یعنی کرامات و خوارق عادات، دوستان خداوندند و مصداق آیهٔ شریفهٔ «آگاه باشید که اولیاءحق را نه ترس است و بیم و نه اندوهگین باشند»[٦] [۳] هرکه به آنان زحمتی رساند با خدا دشمنی کرده و معصیتی را مرتکب شده است.

گرچه در اسلام به لحاظ لفظی الهام [۴] اولیاءاز وحی [۵] انبیا متمایز است و مرتبه ای

---

۳. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتراول، ابیات ۳۹۳-۳۸۸.
٤. sinlessness
۵. self-mortification
٦. **قرآن**، سورهٔ یونس (۱۰) آیه ٦٢.

نازلتر دارد، امّا درعمل یکسان شمرده می شود. اولیا بواسطه ارتباط نزدیك با خدا به مقامی دست می یابند که گه گاه حجاب میان آنان و عالم ماوراء طبیعی، یا به قول مسلمانان عالم غیب، برداشته می شود و درحال جذبه به مقام نبوت می رسند. شرط لازم حصول این مقام نه علم عمیق به مسایل الهی، نه اخلاص و سرسپردگی به اعمال خیر، نه زهد، و نه پاکی اخلاقی است؛ ولّی ممکن است واجد یا فاقد همه این صفات باشد، امّا تنها صفتی که ولی باید بدان متّصف باشد جذبه و بیخودی است که نشان برونی و آشکار فنا[۷] یا رهایی از تعنیات شخصی بشمارست. هرکه بدین سان مجذوب حق شود ولّی[۸] است و هنگامی که چنین اشخاصی از طریق داشتن قدرت ظهور کرامات باز شناخته شوند نه تنها پس از مرگ، که در حالِ حیات نیز به عنوان اولیا مورد احترامند. اولیا اغلب به گمنامی زندگی می‌کنند و گمنام می میرند. هجویری گوید: «از ایشان چهار نفراند که مکتومانند و مریکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کلّ احوال از خود و از خلق مستوراند»[۹].

اولیا سلسله مراتبی نامرئی دارند که به عقیده صوفیان نظام دنیا برآن استوار است. آن که در رأس آنهاست «قطب»[۱۰] [۶] لقب دارد. او بزرگترین و والاترین صوفی عصر خود است و ریاست عالیه محافل ایشان را برعهده دارد. اعضای این محافل را هیچ مانع زمانی و مکانی از حضور باز نمی دارد، به سهولتی که افراد عادی از راهها می‌گذرند بزرگان صوفیه دریاها و کوهها و صحراها را پشت سر می‌گذارند و از اطراف و اکناف زمین در طرفة العینی طیّ الارض می‌کنند و گرد هم می آیند. بعد از قطب، دیگر طبقات و درجات اولیا، در منزلتی فروتر قرار دارند. هجویری آنان را به ترتیب تصاعدی چنین برمی شمرد: «... امّا آنچه اهل حل و عَقد نند و سرهنگان درگاه حق جل جلاله سیصداند که ایشان را اخیار [۷] خوانند، و چهل دیگر که ایشان را، ابدال [۸] خوانند و هفت دیگر که مرایشان را ابرار [۹] خوانند و چهارند که مرایشان را اوتاد [۱۰]، خوانند و سه دیگراند که مرایشان را نقیب [۱۱]، خوانند...»[۱۱].

«همه اینها یکدیگر را می شناسند و بی رضایت یکدیگر نمی توانند عمل کنند.

---

۷. passing-away

۸. اگر زنی به مقام ولایت رسد، ولیّه خوانده می شود. - م.

۹. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۲۶۹.

۱۰. Axis

۱۱. همانجا.

کار **اوتاد** این است که هرشب گرد زمین طواف کنند، و اگر نقطه ای باشد که چشم آنان بدان نقطه نیفتد، دیگر روز در آن جا عیب و آشوبی رخ خواهد نمود، پس آن‌گاه باید **قطب** را با خبر سازند تا عنایت خویش را به این مکان نا استوار و بی ثبات معطوف دارد، به یمن و برکت وی کاستی بر طرف گردد»[۱۲]

ما، در این کتاب، هَم خود را با مطالعه و بررسی زندگانی عرفانی فرد مسلمان معطوف می داریم، پس ضروری است حدّ موضوع را هرچه تنگتر بگیریم. نگارنده تمایل داشت بر سر موضوع تشکیلات تاریخی و ظاهری تصوف، بمنزله مکتبی خاص اولیا، باقی بماند و به تشریح روند تطوری پردازد که از آن راه «ولّی»، در حلقهٔ کوچکی از دوستان خصوصی به‌گفتگو و ارشاد می پرداخت، و نخست، معلم و رهنمای روحی مریدانی می شد که در طی حیات گرد او می آمدند، و سرانجام در رأس سلسله و طریقتی دینی قرار می‌گرفت که به نام او معروف می‌گردید. زمان تشکیل نخستین انجمن اخوت به قرن دوازدهم میلادی (قرن ششم هجری قمری) باز می‌گردد. در انجمنها و سلسله ها، علاوه بر اعضا - که «درویش» خوانده می شوند - شمار زیادی از برادران متصوف نیز با آنها رفت و آمد و ارتباط دارند، به همین خاطر دامنهٔ تأثیر و نفوذ تصوف، همهٔ طبقات جامعه مسلمان را فرا می‌گیرد. این مجامع و حلقه ها «مستقل اند و مسیر رشد و نمّو خود را طی می‌کنند. میان آنها همچشمی هست، امّا بریکدیگر فرمان نمی رانند. هرفرقه درعقیده و عمل راه خود را می پیماید و تنها روح جهانی و حدود شریعت اسلام آن را محدود می سازد. بدین سان، آیینهای غریب و نقایص اخلاقی جدّی، آسان و آشکار رشد می‌کند. امّا حدّ آزادی رعایت می‌گردد»[۱۳]. البّته، ولّی نوعی نمی تواند سلسله و طریقه ای پی افکند، امّا اسلام - نه کمتر از مسیحیت - افرادی به جامعه تحویل داده است که در مقیاسی عظیم، اشراق روحی گسترده و کارمایه و استعداد خلاقی را در انجام امور در آمیخته اند. از دید گاه اسلام، دامنهٔ اطلاق مفهوم و واژهٔ ولّی - به فردی که وجودش در ید اختیار خداوند می باشد - بس پهناور است: دامنهٔ استعمال عام آن از بزرگترین عرفا چون جلال الدین رومی و ابن عربی تا کسانی که عقل از آنان باز گرفته شده است- یعنی قربانیان و مبتلایان به صرع و حمله های عصبی، سبك مغزان نیمه عاقل، و مجانین بی آزار [که در بین صوفیه به عقلای مجانین [۱۲] معروفند] - همه را در بر می‌گیرد.

---

۱۲. نویسنده مأخذ این سخنان را نیاورده است. - م.

۱۳. D.B.Macdonald, *The Religious life and Attitude in Islam*, P.164.

قشیری[۱۴] [۱۳] و هجویری [۱۴] به این پرسش که: آیا ولّی می تواند از ولایت خود آگاه باشد؟ پاسخ مثبت می دهند. مخالفان آنان احتجاج می‌کنند که آگاهی ولّی از مقام ولایت اطمینان یافتن از رستگاری اوست که امری نا ممکن است، چه آگاهی بر سعادت اخروی هیچ کس را مسلم نیست. دلیل موافقان این است که احتمال دارد خداوند از روی کرامت ولّی را از رستگاری مقدّر وی مطمئن سازد و در همان حال او را در سلامت نفس نگاهدارد و از نافرمانی حفظ کند. ولّی، چون پیامبران، معصوم نیست؛ امّا پشتوانهٔ حفظ حق و عنایت ربوبی تضمینی است که نمی گذارد ولّی به ورطهٔ گناه در غلتد، هرچند احتمال دارد موقت بیراهه رود. به اعتقاد بسیاری از بزرگان اهل تصوّف، مقام ولایت بسته به ایمان است نه سلوك و عمل، بطوری که هیچ گناهی جز کفر سقوط آن را موجب نمی شود. این نظریهٔ مخاطره‌آمیز که بابی را در خلافِ شریعت و تنازع احکام می‌گشاید، با تأکید به رعایت احکام شرع اعتدال یافت. حکایت زیر که از بایزید بسطامی نقل شده، بیانگر نگرش رسمی تمامی پیشروان تصوّف است؛ پیشگامانی که در کتابهای اسلامی درزمرهٔ بزرگانند.

«نقل است که او را نشان دادند که: فلان جای پیری است بزرگ. به دیدن او رفت. چون نزدیک او رسید، آن پیر آب دهن سوی قبله انداخته بود. در حال بازگشت او را نادیده،گفت: اگر اورا درطریقت قدمی بودی، خلافِشریعت بر وی نرفتی؛»[۱۵].

با این حال شماری از اولیا پیروی از ظواهر شرع و احکام را تا زمانی ضروری می شمرند که سالك در مقام مریدی و مرحله سلوك است، و چون بمقام ولایت رسد می تواند از رعایت آنها در گذرد. بنابراین عقیده، ولیّ مقامی والاتر از مردمان معمولی دارد و هر عملی از او صادر شود که بظاهر خلاف موازین شرع نماید نباید بر او خرده گرفت و آن را محکوم کرد. درحالی که صوفیان متقدّم براین اعتقاد پای می فشردند که هرگاه از ولیّ عملی خلافِ شرع سرزند، شیّاد است؛ اعتقاد عموم نسبت به اولیا و رشد سریع پرستش ولیّ - به حساب شریعت - به مبالغه و گزافه گویی گرایش داشت و براین ایمان استوار بود که هرآن کس که مشربش سرچشمه عنایت و رحمت الهی است، سرمویی خطا نمی‌کند، یا دست کم افعال و اعمال او را نباید به ظاهر برسنجید. قصهٔ موسی

۱۴. مؤلف کتاب مشهور[رسالة القشیریه] که درآن تلاش به عمل آمد رخنهٔ میان تصوف و اسلام بسته شود. قشیری در سال۱۰۷٤ [اصل: سال وفات وی ٤٦٥ هجری برابر ۱۰۸۷ میلادی است. - م] میلادی دار فانی را وداع کرد.

۱۵. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۱٦۲.

و خضر[۱۵] که در قرآن کریم نقل می شود[۱۶]، نمونهٔ آشکاری است از این دست حقوق الهی که به دوستان خدا عطا می شود. خضر - که در قرآن مجید به نام او اشارتی نمی رود- حکیمی است رازدان که خداوند به او حیات ابدی بخشید و گویند با صوفیان کثیرالسّفر هم صحبت می شود و آنان را ازعلم لدنّی خویش بهره ور می سازد. موسی آرزو کرد در سفری وی را همراهی کند تا از فیض تعالیم او بهره مند گردد. خضر بداین همسفری رضا داد و شرط کرد که موسی ازاو سؤالی نکند.

«بدین سان آن دو همسفر و بر کشتی سوار شدند. خضر به سوراخ کردن و شکستن کشتی دست آغازید. موسی با تعجب گفت: آیا می خواهی این کشتی را غرق کنی؟، خضر پاسخ داد: نگفتمت که تو بر همصبحتی من طاقت نیاری؟، باز روانه گشتند تا به پسری برخوردند، خضر آن پسر را بی هیچ گفتگویی کشت. موسی گفت: چگونه کسی را که بیگناه است و مستحق قصاصی نیست می کشی؟ حقّا که به کارهای نادیده و ناشنیده ای دست می یازی!،»

پس از آن که موسی برای سومین بار قول سکوت خود را شکست، خضر عزم جزم کرد اورا ترک گوید. خضر گفت:

«اینک پیش از جدایی، حکمت کارهایی را که از من سر زد و تو تاب تحمل آنها را نیاوردی بشنو. کشتی را از آن جهت سوراخ کردم و شکستم که به مردمانی فقیر و زحمتکش تعلق داشت که در دریا کار می کردند و چون پادشاهی جبّار پشتِ سرآن کشتی روان بود و هر کشتی بی عیب و نقصی را غصب می کرد کاری کردم که از خطر تملک آن ستمگر نجات یابد. امّا پسری را که کشتم فردی نا صالح شمرده می شد و می ترسیدم با واداشتن پدر و مادر مؤمن خود به گناه و کفر آنان را به زحمت اندازد»

صوفیان مشتاقند آیات و شواهد غیرقابل انکار فوق را دلیل روشن این امر بدانند که مقام ولّی ورای انتقاد بشری است، واین که به گفتهٔ جلال الدین رومی حتی دست ولّی چون دست خداست. بیشتر مسلمانان صحت این ادعا را می پذیرند، چه از سنجش اعمال اولیا بامعیارهای اخلاقی معمول و مرسوم تن می زنند. توجیه ما بعدالطبیعی این امر را در فصل پیش آورده ام.

---

۱۶. قرآن، سوره کهف (۱۸) آیه های ۸۰-٦٤.

امر خارق عادتی را که به دست ولّی انجام می شود «کرامت» اصطلاح می کنند که عنایتی عطا شده از سوی خداست.در حالی که خارق عادتی که از نبی صادر می شود «معجزه» نام دارد، عملی که هیچ کس برانجام آن قادر نیست. تمیز میان کرامت و معجزه چندان روشن نیست و مورد اختلاف است، امّا وجه تمایز فوق راه فراری است در برابر اعتراض کسانی که قدرت ظهور کرامت اولیا را دست درازی آشکاری به امتیاز ویژهٔ پیامبران تلقی می‌کنند. صوفیانی که به شباهت بنیادین معجزه و کرامت مقِرند، در نمایاندنِ تفاوت ویژگیهای هریك، به زحمت می افتند؛ هرچند، ادعا می‌کنند که اولیا شاهدان زندهٔ پیامبرند و تمامی کرامت آنان درحقیقت از وی سرچشمه می‌گیرد؛ چون قطره ای که از ظرفی لبالب از عسل فرو چکد. این رأی درستی است و عارفان مسلمانی که شریعت و حقیقت را می پذیرند از آن پشتیبانی می‌کنند؛ گرچه در مواردی، بیش از عقیده ای پارسایانه به آن بها داده شده است. اغلب به مشکلاتی که صوفیان بهنگام تلاش در راه سازش منطقی با اسلام دچار آن می آیند، عنایت کرده ایم. امّا، واژهٔ «منطق» در این زمینه بسیار گمراه کننده است. درست اندیشی اروپاییان مشتاق به ادیان شرقی زمانی آغاز می شود که در می‌یابند باورهای نا متجانس، آرام و بی دردسر، در ذهن شرقیان جای می‌گیرد؛ عقایدی که اذهان غربیان نمی تواند میان آنها هماهنگی منطقی برقرار سازد. شرقیان، این معتقدان مخلص و صادق از نامتجانس بودن این عقاید بکلی بی خبرند؛ تناقضاتی که برقِ آنها چشم غربیان را می آزارد، هرگز آنان را به زحمت نمی اندازد.

صوفیان اوایل چندان اهمیت بهعنصر معجزه و کرامت نمی دادند، ولی بعدها که پرستش اولیا در سلسله های درویشان به تمام و کمال شایع گردید، اهمیت بسزا یافت. قشیری گوید: «هرگاه هیچ کرامتی از ولّی صادر نشود، خللی به ولایت او نمی رساند»[۱۷]. در شیوهٔ زندگی صدر اسلام، برخورد به اقوالی که نیروهای خارق العاده را به چیزی نمی شمرد، امری معمول و عادی است. از سهل بن عبدالله تستری نقل است که به ظرافت گفت: «بزرگترین مقامات آن است که خویِ بدخویش به خویِ نیك بدل کند.»[۱۸] و در کتاب اللمع [ابونصر سراج] نمونه هایی بی شمار می آید که خواصِ اولیا از کرامات اکراه داشتند و آنها را به چشم وساوس می نگریستند. نقل است که بایزید گفت:

---

۱۷. قاسم غنی، پیشین، ص ۲۶۱.

۱۸. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ۳۱۵.

«در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی بمن نشان می داد ولی من به آیات و کرامات توجهی نداشتم، چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را بمن نمود»[۱۹]. جنید بغدادی گفته است که تکیه بر کرامات از جمله «حجابهایی» است که بندهٔ برگزیده را از راه بردن به حریم حقیقت مانع می شود[۲۰]. چنین آیینی از سطح فکر تودهٔ مسلمانان بسیار بالاتر بود و سرانجام اندیشهٔ عامیانه مردم از مسئله ولایت، بر تصوّر و مفهوم عرفانی و اشراقی آن غلبه کرد. همه این هشدارها و وسوسه ها را همان انگیزه و غریزهٔ استواری از میان برد که اظهارات جدّی حضرت محمد (ص) را ناچیز شمرد؛ پیغامبر بصراحت فرمود که هیچ چیزِ ماوراءالطبیعی در مورد من وجود ندارد و این سخن که: «من هم چون شما بشر هستم» [در طی زمان] از پیامبرِ تاریخ، پیشوایی همه توان و خارق العاده ساخت. تقاضای عامه نسبت به کرامات از میزان عرضه آن در گذشت، امّا آن جا که اولیا در اظهار کرامات در می ماندند یا کوتاهی می کردند، وَهم و خیالی سرزنده از زود باوری به نجات آنان می آمد و آنها را نه آن گونه که بودند، بل آن گونه که می بایست باشند، معرفی می کرد. افسانه های شگفت انگیز اولیا، سال بسال فزونی می یافت و شکوهمندتر می شد، زیرا مدام از دریای بی انتهای افسانه ای شرقی مایه می گرفت و گوهرهای تازه از آن برمی آورد. بر تظاهر اولیا، یا آن چه به آنان نسبت می دادند، مدام افزوده شد و افسانه هایی که درباب آنان پرداختند یا از زبان آنان نقل کردند بیش از پیش راه اغراق پیمود. دنباله این فصل را به بیان شرحی اختصاص می دهم که نمونه ای از گسترهٔ پهناور متون قرون وسطاست که در آن «ولیّ» تصویر می شود.

ولیّ مسلمان به صدور کرامت، از قِبَلِ خویش قایل نیست، بلکه می گوید «فلان کرامت به من داده شد یا بر من ظاهر شد». بنابر نظری، احتمال دارد از کرامت آگاهی کامل داشته باشد، امّا بسیاری از صوفیان معتقدند که چنان «ظهوری» جز در حال خلسه و بیخودی، یعنی زمانی که ولیّ کاملاً تحت اراده الهی است، روی نمی نماید. در آن هنگام، ولیّ هیچ تعیّن و تشخّصی ندارد و آنان که در آن حال معارض او شوند یا با وی مخالفت کنند یا با قادر متعال مخالفت کرده اند چه در آن دَم خدا از لب او سخن می گوید و با دست او کار می کند. مولانا (که به گونه ای

۱۹. قاسم غنی، پیشین، ص ۲٦۱.

۲۰. محمدبن ابراهیم عطار، پیشین، ص ٤٤۹، قاسم غنی، پیشین، ص ۲٦۲.

ضمنی از تمثیل مردی جن[۲۱] زده که چون تیغی دو دم است، استفاده می‌کند) حکایت زیر را از بایزید بسطامی ولّیِ بنام ایرانی - نقل می‌کند که بارها در حال جذبه عبارت «سُبْحانی ما اَعْظَمَ شَأنی» [۱۶] را برزبان آورده بود. یك بار، پس از آن که از این حالت بخود آمد و دریافت چه کفریاتی بر زبان رانده است، به مریدان خود امر کرد اگر بار دیگر کفری برزبانش جاری شد او را با کاردهای خود بکشند. دنبالهٔ داستان را از زبان مولانا بشنوید:

«چون همای بیخودی پرواز کرد — آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیّر در ربود — زان قوی تر گفت کاوّل گفته بود
نیست اندر جُبّه‌ام الّا خدا — چند جویی در زمین و در سما
آن مریدان جمله دیوانه شدند — کاردها در جسم پاکش می زدند
هر یکی چون ملحدانِ گِرده کوه — کارد می زد پیرِ خود را بی ستوه
هرك اندر شیخ تیغی می خلید — باز گونه از تن خود می درید
یك اثر نه بر تن آن ذوفنون — و آن مریدان خسته در غرقابِ خون

. . .

ای زده بر بیخودان تو ذوالفقار — بر تن خود می زنی آن هوش دار
زآنك بی خود فانیَست و ایمنست — تا ابد در ایمنی او ساکنست
نقشِ او فانی و او شد آینه — غیر نقش رویِ غیر آنجای نه
گر کنی تُف سوی روی خود کنی — ورزنی بر آینه بر خود زنی
ور ببینی رویِ زشت آن هم توی — ور ببینی عیسی مریم توی
او نه این است و نه آن او ساده است — نقشِ تو در پیش تو بنهاده است»[۲۲]

زندگانی ابوالحسن خرقانی [۱۷]، دیگر صوفی ایرانی که به سال ۱۰۳۳ [اصل: ۱۰۳۳ - سال ۱۰۴۷ میلادی است که مطابق ۴۲۵ قمریست] میلادی در گذشت، تصویر تمام نمایی از یك عارف و حدت وجودی شرقی است که گستاخی و والامقامی، هرچه تمامتر در وجود وی تجسم یافته است. امّا، از آن جا که متن اصلی مطالب مربوط به این موضوع پنجاه صفحه را در

---

۲۱. peri [پری]: یکی از ارواحی است که بطور کلی بر جنس جّن اطلاق می گردد [پری = مؤنث جّن]

۲۲. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۲۹-۲۱۲۳ و ۲۱۴۳-۲۱۳۸.

برمی‌گیرد ،بخشی از آنها را در این جا نقل می‌کنم.

«نقل است که شیخ یک شب گفت: 'امشب در فلان بیابان راه می زنند و چندین کس را مجروح گردانیدند.' و از آن حال پرسیدند، راست همچنان بود. وای عجب! همین شب سرِ پسر شیخ بریدند و در آستانه او نهادند و شیخ هیچ خبر نداشت. زنش که منکر او بود، می‌گفت: 'چه گویی کسی را که از چندین فرسنگ خبر باز می دهد و خبرش نباشد که سرِ پسر بریده باشند و در آستانه نهاده؟' شیخ گفت: 'آری، آن وقت که ما آن می دیدیم، پرده برداشته بود و این وقت که پسر را می‌کشتند پرده فرو گذاشته بودند'»[۲۳].

«... مگر روزی در اثنای سخن شیخ گفته است: 'هر که طالب این حدیث است قبلهٔ جمله این است' و اشارت به انگشت کالوج کرد - چهار انگشت بگرفته و یکی بگشوده - آن سخن با شیخ المشایخ مگر بگفته بودند. او از سر غیرت بگفته است که: 'چون قبلهٔ دیگر پدید آمد، ما این قبله راه فرو ببندیم' بعد از آن راه حج بسته آمد که در آن سال هر که رفت سببی افتاد که بعضی هلاک شدند و بعضی را بزدند و بعضی نرسیدند، تا دیگر سال درویشی شیخ المشایخ را گفت: 'خلق را از خانهٔ خدا باز داشتن چه معنی دارد؟' تا شیخ المشایخ اشارتی کرد تا راه گشاده شد. پس از آن درویشی گفت: 'این بر چه نهیم؟، که آن همه خلق هلاک شدند' گفت: 'آری، جایی که پیلان را پهلو بههم بسایند سارخکی‌چند فروشوند، باکی نبود'»[۲٤].

«نقل است که وقتی جماعتی به سفر همی شدند. بدو گفتند: 'شیخا! راه خایف است ما را دعاءبیاموز تا اگر بلایی پدید آید آن دفع شود.' شیخ گفت: چُون بلاء روی به شما نهد از ابوالحسن یاد کنید؛ قوم را آن سخن خوش نیامد. چون برفتند راهزنان پیش آمدند و قصد ایشان کردند. یک تن از ایشان در حال از شیخ یاد کرد و از چشم ایشان ناپدید شد. عیاّران فریاد گرفتند که: 'اینجا مردی بود، کجا شد؟ او را نمی بینیم نه بار و ستور او را.' تا بد آن سبب بدو و قماش او هیچ آفت نرسید و دیگران برهنه و مال برده بماندند. چون مرد را بدیدند به سلامت،

---

۲۳. محمدبن ابراهیم عطار **پیشین**، ص ٦٧١ - ٦٧٠.
۲٤. **همان**، ص ٦٦٣.

به تعجب بماندند تا او گفت سبب چه بود. چون پیش شیخ باز آمدند بپرسیدند که: 'برای اللّه را آن سّر چیست؟' که ما همه خدای را خواندیم کار ما برنیامد و این یک تن تو را خواند، از چشم ایشان ناپدید شد.' شیخ گفت: 'شما که حق را خواندید به مجاز خواندید و ابوالحسن به حقیقت. شما ابوالحسن را یاد کنید، ابوالحسن برای شما خدا را یاد کند، کار شما برآید؛ که اگر به مجاز و عادت خدای را یاد کنید سود ندارد.'»[۲۵].

«نقل است که شبی نماز همی کرد، آوازی شنود که: 'هان بوالحسنو! خواهی که آنچه از تو می دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟' شیخ گفت: 'ای بار خدای! خواهی تا آنچه از رحمت تو می دانم و از کرم تو می بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند؟' آواز آمد: 'نه از تو نه از من'»[۲۶].

«و گفت: 'آن گاه نیز که من از شما بشده باشم و درپس کوه قاف [۱۸] یکی را از پسران من ملک الموت آمده باشد و جان می گیرد و با وی سختی می کند، من دست از گور بر کُنم و لطف خدای بر لب و دندان او بریزم.'»[۲۷].

«و گفت:... 'اگر با عرش بگویم بجنبد، اگر با چشمهٔ آفتاب بگویم از رفتن باز ایستد.'»[۲۸].

«و گفت: 'من نه عابدم و نه زاهد، نه عالِم و نه صوفی، الهی! تو یکی ای، من از آن یکی تو یکی ام.'»[۲۹].

«و گفت: 'کله سرم عرش است و پایها تحت الثّریٰ و هر دو دست مشرق و مغرب.'»[۳۰].

«و گفت: 'هر که مرا چنان نداند که من در قیامت بایستم تا او را در پیش نکنم، در بهشت نشود. گو: اینجا میا و بر من سلام مکن.'»[۳۱].

«و گفت: 'تا خداوند - تعالی- مرا از من پدید آورد بهشت در طلب من است و

---

۲۵. همان، ص ٦٦٤-٦٦٣.
۲۶. همان، ص ٦٧٢.
۲۷. همان، ص ٦٧٤.
۲۸. همان، ص ٦٧٨.
۲۹. همان، ص ٦٨١.
۳۰. همان، ص ٦٨٣.
۳۱. همان، ص ٦٨٤-٦٨٣.

دوزخ درخوف من؛ و اگر بهشت و دوزخ اینجا که من هستم گذر کنند هردو با اهل خویش در من فانی شوند.'»[۳۲].

«و گفت: 'به قفا باز خفته بودم، از گوشه عرش چیزی قطره قطره می چکید به دهانم و در باطنم حلاوت پدید می آمد.'»[۳۳].

«و گفت: 'اینچه در اندرون پوست اولیا بود، اگر چند ذرّه میان دولب و دندان او بیاید، همهٔ خلق آسمان و زمین در فزع افتد.'»[۳۴].

«و گفت: 'همچنین خدای - تعالی - را بندگان اند بر پشت زمین که خدای را یاد کنند ماهی در دریا از رفتن باز ایستد، زمین در جنبیدن آید، خلق پندارند که زلزله است.'»[۳۵].

«و گفت: 'از آن آبِ محبّت که در دل دوستان جمع کرده است اگر قطره یی بیرون آید همهٔ عالم پر شود که هیچ آب در نشود؛ و اگر از آن آتش که در دل دوستان پدید آورده است ذره یی بیرون آید از عرش تا به ثری بسوزد.'»[۳۶].

«و گفت: 'هرکه با خدای - تعالی - زندگانی کند دیدنیها همه دیده بود و شنیدنها همه شنیده و کردنیها کرده و دانستنی دانسته.'»[۳۷].

«و گفت: '... همهٔ آفریده در بوالحسن جای گیرد و بوالحسن را درخویشتن یک قدم جای نیست.'»[۳۸].

«و گفت: 'هزار منزل است بنده را به خدا. اولین منزلش کرامات است.'»[۳۹].

«و گفت: 'تا نجویندت مجوی که آنچه جویی چون بیابی به تو ماند و چون تو بود.'»[۴۰].

«و گفت: 'باید که در روزی هزار بار بمیری و باز زنده شوی که زندگانی [ی] یابی هرگز نمیری.'»[۴۱].

«و گفت: 'چون نیستیِ خویش به وی دهی او نیز هستی خویش به تو دهد.'»[۴۲].

---

۳۲. **همان**، ص ٦٨٤.
۳۳. **همان**، ص ٦٨٥.
۳٤. **همان**، ص ٦٩١.
۳۵. **همان**، ص ٦٩٢.
۳٦. **همانجا**.
۳۷. **همان**، ص ٦٩٥.
۳۸. **همان**، ص ٦٩٦.
۳۹. **همان**، ص ٦٩٧.
٤۰. **همان**، ص ٦٩٨.
٤۱. **همان**، ص ۷۰۱.
٤۲. **همانجا**.

ذکر و بر شمردن مثالهایی از انواع مختلف کرامات و خوارق عادات منسوب به اولیای مسلمان کاری است بی انتها و هزاران نوع از آنها چون راه رفتن بر روی آب، طیران در آسمان (با وسیله یا بدون آن)، فرو باراندن باران، حضور در مکانهای مختلف در یك آن، شفای بیماران به دَم، زنده کردن مردگان، آگاه ساختن از رویدادهای آینده و پیشگویی آنها، اندیشه خوانی و حرکت دادن اجسام به قدرت روح، فلج و ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص منفور و سزاوار مجازات با یك اشاره یا کلمه، گفتگو با حیوانات و نباتات، خاك را به طلا یا احجار کریمه بدل ساختن، و خوراك و آب حاضر ساختن و نظایر آنها رامی توان بر شمرد. در نظر مسلمانی که به قوانین طبیعی قایل نیست تمامی این «خوارق عادات» - به اصطلاح او - شدنی و پذیرفتنی است. از سوی دیگر، ما خود را ملزم می دانیم میان پدیده های نامعقول و نا ممکن و پدیده هایی که برای آنها گونه ای توضیح و توجیه «طبیعی» می توان یافت، فرق قایل شویم. نظریه های نوین دربارهٔ تأثیر روانی، معالجه از راه عقیده و ایمان، دور آگاهی[۴۳]، توجه صادقانه و تلقین وهم، القای خواب تحمیلی و مصنوعی و نظایر آنها راهی وسیع پیش پای ما گشوده است تا از آن طریق بهاقلیمهای تیره و تار ذهن شرقی راه جوییم. بهر تقدیر، با آن که این مسئله حلاوتی تمام دارد، درحال حاضر بیش از این آن را پی نمی گیریم. در تعالیم صوفیان بلندپایه، قدرت خارق العاده اولیا نقش چندان مهمی بازی نمی کند و اهمیت فزاینده ای که سلسله های درویشان برای این امر قایلند، یکی از روشنترین نشانه های انحطاط آنان است.

قطعه زیر که جرح و تعدیل مختصری در آن به عمل آمده، ملخصی مناسب از روند خواب گونه و تحمیلی است که از آن راه درویش به مقام اتحّاد باخدا می رسد:

«مرید باید که همواره مرشد خود را در پیش نظر داشته باشد و با مراقبت و تأمل بی وقفه، همهٔ قوای فکری خویش را بروی متمرکز سازد. مرشد نیز باید چون زرهی مرید را از تمامی افکار شیطانی حفظ کند. روح مرشد درهرحال و در همه جا مرید را دنبال می کند و چون فرشتهٔ نگهبان همواره با اوست. این کار تا بدان پایه دوام می یابد که مرید، مرشد را در همهٔ خلایق و اشیاءحاضر و ناظر می بیند و درست مانند فلزی که جذب آهن ربا می شود، مجذوب می گردد. این حال را «فنای در مرشد»، یا «فنای در شیخ» [۱۹] گویند. شیخ یا مرشد در آینه رؤیاهای ژرف بین

---

۴۳. telepathy

خود ، درجه ای را که مرید به آن رسیده است می بیند و آمیزش روح او را با روح خویش در می یابد .
چون مرید بدین مرتبه رسید مرشد او را تحت تأثیر پیر یا بنیان گذار طریقه قرار می دهد و مرید تنها به مدد روحی مرشد می توان پیر را ببیند . چنین حالی را «فنای در پیر» [یا«فنای در قطب»] خوانند . در این مقام مرید چنان جزئی از پیر می شود که تمامی قدرتهای روحی او را صاحب می گردد .
در سومین مرحله نیز ، به مدد روحی شیخ، به سوی شخص پیامبر اکرم(ص) هدایت می شود و او را ناظر و حاضر درهمه‌چیز می‌بیند . این حال را «فنای در نبی»، نامند .

در چهارمین مرحله است که حتی به حریم خداوندی راه می یابد . به وصال خدا می رسد و «در همه اشیاءجز خدا نبیند»[٤٤] .

می توان تصویری بی نظیر و عینی از فرایندی که شرحش گذشت، در مورد توکل بیگ[٤٥] [۲۰] مشهور ملاحظه کرد. که این احوال را زیر نظر وارشاد ملاّشاه[٤٦] [۲۱] گذرانده است، شرح کامل ماجرا طولانی تر از آن است که بتوان به نقل آن پرداخت؛ بعلاوه، اخیراً استاد د . ب. مکدونالد آن را در کتاب زندگی و نگرش دینی دراسلام (ص ۱۹۷ به بعد) ترجمه کرده است. از این ترجمه بندی راکه به شرح نخستین مرحله از مراحل چهارگانه فوق اختصاص دارد ، می آورم:

«آن‌گاه مرا واداشت نزد او بنشینم، گویی همهٔ حواسم را خلسه در ربوده بود ، مرا فرمان داد تصویر خود را در ضمیر خویش بازسازم؛ پس از آن چشمانم را فرو بست و از من خواست همهٔ قوای ذهنی خویش را متوجه قلب خود کنم. فرمان بردم، و در آنی، به لطف الهی و مدد روحی شیخ، قلبم گشاده گشت. دراین هنگام چیزی شبیه قدحی باژگونه در باطن خود دیدم. چون قدح به حال اصلی باز گشت، وجودم از احساس مسرت و سعادت بیکران آکنده گشت. شیخ را گفتم: 'دراین حجره که مرا نزد خود نشانده ای رؤیای صادقی در ضمیرم می یابم، چنین می نماید که گویی **ملاّشاه** دیگری **توکل بیگ** دیگری را نزد خود نشانده است.' شیخ پاسخ داد : 'خیراست! نخستین شبحی که درخیال تو مجسم می شود صورت شیخ است.' آن‌گاه

---

٤٤. J.p.Brown,The Dervishes,or Oriental spiritualism (1868),p.289

٤٥. Tawakkul Beg

٤٦. Mollā–Shāh

فرمود چشمانم را باز کنم؛ شیخ را به چشم خود دیدم که نزدم نشسته بود. سپس درخواست چشمانم را بار دیگر فرو بندم، او را به چشم دل می دیدم که نزدم نشسته بود؛ شگفت زده فریاد برآوردم:ای شیخ، چه با چشم سر و چه با چشم دل، همواره ترا می بینم؟»

اینک به ذکر موردی از خواب مصنوعی بر خود افکندن می پردازیم که عبدالرحمان جامی خود شاهد آن بوده است.

«بر خدمت مولانا [سعدالدین کاشغری] [۲۲] غلبه و استیلاءمعین که به آن مشغولی می کردند ظاهر بود، به اندک توجهی آثار غیبت و کیفیت بیخودی روی می نمود. کسی را که به آن معنی وقوف نبود توهّم آن می کرد که مگر ایشان را خواب می آید. در اوایل که به صحبت ایشان رسیدم در مسجد جامع پیش ایشان نشسته بودم. ایشان، چنانکه عادت ایشان بود از خود غائب شدند. مرا گمان آن شد که مگر ایشان را خواب می آید، گفتم: اگر ساعتی به استراحتی اشتغال بنمائید دور نمی نماید، ایشان تبسّم نمودند و گفتند که مگر اعتقاد نداری که ماورای خواب امر دیگری می باشد؟»[۴۷].

حکایت زیر نمایانگر مسائل بزرگتری است:

«مولانا نظام الدین خاموش [۲۳] فرمودند که روزی خدمت خواجه [علاءالدین عطاّر] [۲۴] را عزیمت زیارت **خواجه محمد بن علی حکیم ترمذی** [۲۵] قدس سره شد. من همراه نرفتم و هم آنجا که بودم متوجه شدم روحانیت ایشان حاضر شد، چون حضرت خواجه به مزار ایشان رسیده بودند خالی یافته بودند. همانا که جهت آن را دانسته بودند. چون باز آمدند خواستند که به من مشغول شوند و نوعی تصرّف کنند، من نیز متوجه شدم، خود را به مثابه ی کبوتری یافتم و خدمت خواجه را چون شاهبازی که عقب من پرواز می کرد و بهر جا که می گریختم در دنبال من بودند. آخر مضطر گشتم، پناه به روحانیت حضرت رسالت (ص) بردم و در انوار بی نهایت آن حضرت محو شدم. خدمت خواجه را مجال تصرف نماند. از آن غیرت بیمار

---

۴۷. عبدالرحمان بن احمد جامی، **نفحات الانس**، ص ۴۰۵-۴۰۴

شدند و هیچکس سبب بیماری رانمی دانست»[48].

ابن علاءالدین، خواجه حسن عطار، از چنان قدرت «تصرفی» برخوردار بود که می توانست هرکسی را که می خواست به انجذاب و حالت خلسه در آورد و سبب شود که به حال «فنا» در آید، تجربه و حالی که برخی از عارفان بندرت و پس از مدتها مجاهدت نفس به آن دست می یابند. نقل است مریدان و زواری که به افتخار دست بوسی او نایل می آمدند همواره مدهوش بر زمین می افتادند.

بعضی بر این اعتقادند که برخی از اولیا می توانند به هر شکل و شمایلی که بخواهند در آیند. یکی از مشهورترین آنان **ابوعبدالله موصلی**[۲۶]، معروف به قضیب البان (شاخهٔ بان) بوده است. «... این قضیه شنیدم که صادر شد از قضیب البان رحمه الله با بعضی از فقها، قاضی موصل را نسبت بوی انکار تمام بود یك روز دید که در یکی از کوچه های موصل از مقابل وی می آید با خود گفت ویرا باید گرفت و قصهٔ وی را بحاکم رفع کرد تا وی را بسیاستی برساند. ناگاه دید که برصورت کُردی برآمد و چون مقداری دیگر پیش آمد بصورت اعرابی برآمد و چون نزدیکتر شد بصورت یکی از فقهاءظاهر شد. چون بقاضی رسید گفت ای قاضی کدام قضیب البان را بحاکم می بری و سیاست می کنی؟! قاضی از انکار خود توبه کرد و مرید او شد»[49].

بیایید در پایان این مبحث به دو مورد از «اطاعت جمادات» از اولیا یعنی به حرکت در آمدن اجسام به قدرت روحی آنان، گوش فرا دهیم:

«[ابوجعفر اَعور [۲۷] گفت:] پیش ذوالنّون بودم و از طاعات جمادات حکایت می کردند و تختی آنجا نهاده بود. ذوالنّون گفت: 'طاعات جمادات اولیا را آن بود که این ساعت بگویم این تخت را که: گرد این خانه بگرد، درحرکت آید.' در حال آن تخت در حرکت آمد و گردخانه بگردید و باز جای خود آمد. جوانی حاضر بود. چون این بدید، می گریست تا جان بداد. و برهمان تخت بشستند و دفن کردند»[50].

«[نقل است که بوعلی سینا [۲۸] از ابوالحسن خرقانی دیدار کرد]. ... بوعلی بنشست

---

۴۸. **همان**، ص ۴۰۱.
۴۹. عبدالرحمان بن احمد جامی، **نفحات الانس**، ص ۵۲۵.
۵۰. محمدبن ابراهیم عطار، **پیشین**، ص ۱۴۲.

و سخن آغاز کرد و بسی گفت. شیخ پاره یی گِل درآب کرده بود تا دیواری عمارت کند. دلش بگرفت. برخاست و گفت: 'مرا معذور دار که این دیوار را عمارت می باید کرد' و بر سر دیوار شد. ناگاه تبر [تیشه] از دستش بیفتاد. بوعلی برخاست تا آن تبر به دستش باز دهد. پیش از آن که بوعلی آنجا رسد آن تبر برخاست و به دست شیخ باز شد. بوعلی یکبارگی اینجا از دست برفت و تصدیقی عظیم بدین حدیثش پدید آمد تا بعد از آن طریقت به فلسفه کشید چنان که معلوم هست»[۵۱].

نگارنده آگاه است که در این فصل حق چنین موضوعی مهم و بزرگ، بسزا، ادا نشده است. تاریخ نگار تصوّف باید به موقع و مقام بنیادین اصل ولایت و تأثیر عظیمی که نتایج عملی آن به‌بار آورده است اعتراف کند. گرچه احتمال دارد این امر برای او سنگین باشد، امّا باید نتایجی ازین دست را نادیده نگذارد: فرمانبرداری مطلق از مرجع طبقه ای از اهل جذبه و خلسه، اتکا و اعتماد به لطف و مرحمت آنان، زیارت مزارهای ایشان، تکریم آثار مقدس و در خور احترام آن بزرگان و قرار دادن تمامی قوای روحی و ذهنی در خدمت آنان و نظایر آن. باحتمال، پرستش خداوند به اتکای نور باطن خطرناك وخطرناکتر از آن، حق طلبی به مدد نور باطن دیگران است. تقدس و پرهیزگاریِ نیابتی را هیچ پاداشی نیست. این حقیقت در بسیاری از قطعات منتخب و روانِ نویسندگان عارف می آید، ولی من به نقل عباراتی چند درباب زندگانی علاءالدین عطّار بسنده می‌کنم همان ولیّی که بیهوده کوشید شاگرد و مریدش را به انتقام نیرنگی که به او زده بود به خواب مصنوعی فرو برد، و پیشتر از آن یاد شد. نویسندهٔ شرح حال این «ولّی» روایت می‌کند که عطار گفت: «سکونت در جوار خالق درستتر و ارزشمندتر است از اقامت در کنار مخلوق» و اغلب این بیت بر زبان مبارکش جاری بود:

«تو تاکی گورِ مردان را پرستی   به‌گِرد کار مردان گَرد، رَستی»[۵۲]

---

۵۱. **همان**، ص ٦٦٨.

۵۲. اصل بیت چنین است: .... به گرد کار مردان گَردورَستی، که خطاست. - م. نیز نگاه کنید به: **نفحات الانس ص ۳۹۱**.

یادداشتها

۱- کرامات عبارت از ظهورامر خارق عادت از طرف شخصی است که دعوی نبوت نکند. اجماع است مرصوفیه را بر اثبات کرامات اولیاء. امّا نزدیك معتزله کرامات اولیاء روا نباشد اصلاً مگر کرامتی که بر عموم مؤمنان بود چون اجابت دعا و مثل ذالك. گروهی از اهل سنت کرامات رامقرند و لکن چندانی که در حد معجزات نباشد و فقهاء و علمای سنت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیاء جایز است هر چند اندر حّد معجزات باشد وبه کتاب و اخبار حجت کردند. و معجزهٔ انبیاء بادعوی باشد و کرامات اولیاء بی دعوی باشد، زیراکه پیغمبر به اثبات نبوت حاجت است تا به وی ایمان آرند و ولی رابه اثبات ولایت حاجت نیست.

کلابادی گفته: «ولی مکرم از کرامت بگریزد و بترسد و گفته اند بیشتر قطعیت بزرگان اندر کرامت پدید آید و گفته اند بت عارفان کرامات است. و گفت کرامات ولی اجابت دعا باشد یعنی نه از شبه معجزه پیغمبران باشد که دعوی کند و حجت قائم کند وتاثیر کرامات ولی تمامی حال وی باشد بر فعل. ونیز کرامت ولی کفایت مؤنت باشد و این اجابت دعوت واین تمامی حال و قوت و کفایت مؤنت از عادات خلق خارج است.» کرامت بر اولیاء چنان رود که ایشان ندانند. و ولی را دعوی ولایت نبود تا کرامت پدید آید صدق دعوی راو ولی خود را کمترین خلق داند او دعوی کرامت کی ماند. و فرق میان معجزه و کرامات آنست که بر پیغمبر واجب باشد اظهار معجزه وتحدی بر آن، وبر ولی واجب است که کرامات را پوشیده دارد، الاّ آن مقدار که رب العزّه ظاهر گرداند بدان چیز. (**خلاصه شرح تعرف**، ص ۱۹۸-۱۹۲، **تذکرة الاولیاء**، ص ۶۴، ۶۴۵، ۶۸۲، ۷۴۵، ۷۷۹، ۷۹۲، **آداب المریدین**، ص ۵۸).

۲- بنگرید به ابونصر سراج، یادداشت شمارهٔ ۴ فصل یك.

۳- «اَلا اِنَّ اَوْلِیاءَ اللّه لا خَوْف عَلَیْهِمْ وَلا هُمْ یَحْزَنُون» سوره یونس (۱۰) آیه ۶۲.

۴و۵- داود قیصری گوید: «الهام گاه حاصل می شود ازحق بی واسطه از جهت وجه خاص که اوراست با هر موجودی از موجودات عالم و وحی حاصل می شود بواسطه و از این جهت احادیث قدسی را وحی نامیده اند و قرآن مجید راهر چند کلام خداست وحی نخوانند». (**شرح فصوص**، ص ۳۵). الهام در لغت به معنی اعلام مطلق است و شرعاً عبارت از القاء معنی خاص است در قلب، بلکه وارد غیبی است که وارد بر قلب شود و بعضی گویند القاء خیر است در قلوب. (**کشاف**، ص ۱۳۰۸).

بعضی الهام را عام دانسته اند که شمول آن موجودات غیر انسانی را هم در بر می گیرد، گرچه

وحی هم گاهی شامل موجودات غیر انسانی می گردد. قرآن کریم گوید: «وَ اوحیٰ رَبُّكَ الیَ النَّحْلِ...» [پروردگار تو به زنبور عسل وحی فرستاد] سوره نحل (۱۶) آیه ۶۷.

وحی از خواص نبوت است که بعضی بواسطهٔ جبرئیل بر دل رسول منزل شده است که «نَزَلَ به رُوحُ الْامین عَلیٰ قَلْبِه» و بعضی از وراء حجاب غیبت بر دل او وارد می شود که: قُلْ انَّما اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یوحیٰ الیَّ». بنابراین آنچه بردل اولیا وارد می شود از مقولهٔ الهام است نه از گونهٔ وحی، زیرا قدرت گیرندگی اولیا هرگز به قدرت انبیا نمیرسد. (**فرهنگ عرفانی**، ص ۸۵-۴۸۴).

۶- قطب کسی است که اهل حَل و عقد بوده و از اولیاء الله است و در هر زمانی مورد نظر خداست که طلسم اعظم بدو عنایت فرماید و قطب در عالم وجود به منزلت روح است در بدن. و قطب را از آن جهت قطب گویند که مدار جهان وجود بر آنست....وبالجمله قطب از مردان خداست که ارشاد و هدایت خلق بدو واگذار شده است و مدار متصرفات او از عرش تا فرش است. (**فرهنگ عرفانی**، ص ۳۷۸).

۷- اخیار جمع خیر است و در اصطلاح سالکان اختیارهفت تن را گویند. جامی گوید: «اهل حل و عقد از عرفاو متصوفه و اولیاء الله رااخیار گویند». هجویری گوید: «امّا آنچه اهل حل وعقداند و سرهنگان درگاه حق جل جلاله سیصد اند که ایشان را اخیار خوانند و چهل دیگر که ایشان را ابدال خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را ابرار خوانند و چهاراند که مر ایشان را اوتاد خوانند و سه دیگرند که ایشان رانقیب خوانند و یکی که و را قطب خوانند و غوث خوانند، این جمله مر یکدیگر را بشناسد و در امور باذن یکدیگر محتاج باشند» (**کشف المحجوب**، ص ۲۶۹، **کشاف**، ج۱، ص ۴۲۱، **نفحات الانس**، ص ۲۰).

۸- ابدال و بدلاء جمع بدل است و گفته اند که خداوند را در زمین همیشه هفت تن از ابدال باشند که اقالیم هفتگانه را محافظت می کنند. قیصری گوید: «ابدال افرادی هستند که بواسطهٔ تهی شدن از قیود و تعلقات مادی و دور کردن حجاب ظلمت ماده قادرند که به اشکال و صور گوناگون نمودار شوند و چون به حق واصل گشته اند از مقولهٔ روحانیت محض بحساب می آیند». سلمی برای ابدال چهار خلق معین کرده است: ورع جویی، درست گردانیدن ارادت، سلامت صدر مخلوق راو اندرز گویی مر ایشان را. (**شرح خصوص**، ص ۳۳، **طبقات**، ص ۵۱، **نفحات الانس**، ص ۲۰).

روزبهان بقلی گوید: «اخبار غیب از دل ابدلان معرفت و مبارزان ولایت دور نیست. و در حدیث است که ابدال اگر بر یکدیگر مطلع شوند، بعضی خون بعضی مباح دارند. حق-سبحانه و تعالی- خطاب نکند الاّ بانبیا و اولیا و ملائکه و اصفیا و ابدال و عرفا و احبّا .شیخ عبارت اخیر را در تفسیر کلام

حسین منصور می آورد که گفت: فهم کن اگر فهم میکنی، ای غابن که مولی خطاب نکند الاّ با اهل، یا از اهل با اهل، یا با اهل اهل اهل. (**شرح شطحیات**، ص ۱۹۲، ۴۲۵، ۵۰۴، **کاشف الاسرار**، ص ۱۳۴، **شرح تعرف**، ص ۳۶، **کشف المحجوب**، ص ۲۶۹).

۹ - ابرار در لغت به معنی نیکوکاران است. هجویری در طبقه بندی اولیای خدا ابرار را هفت تن دانسته که از ابدال برتر و از اوتاد فروترند (بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۷ همین فصل). این اصطلاح اخلاقی و عرفانی است و عبارت است از متوسطان در سلوك و ایشان و بندگان خاص خدایند که مدارجی از سیر الی اللّه را طی کرده باشند. مقام ابرار یکی از مقامات قرب بحق است و ابرار جماعتی باشند که به اصطلاح بلاد و عباد مشغول وسعی ایشان بر تکمیل خلق مقصور بود (**کشف المحجوب**، ص ۲۶۹، **اخلاق ناصری**، ص ۱۶۰، **شرح کلمات باباطاهر**، ص ۱۵۱).

۱۰ - ابو ابراهیم بخاری گوید: « در اخبار آمده است که هیچ وقت این امت از چهار صد مرد ابدال خالی نباشند و از این چهارصد چهل مرد اوتادند یعنی میخهای زمین اند چنانکه خدای کوهها را میخ زمین خواند و گفت: «والجبال اوتادا». اگر کوهها نیستندی زمین را آرام نبودی و اگر این اوتاد نیستند از شومی معصیت عاصیان عالم خراب گشتی.» (**شرح تعرف**، ج ۱، ص ۳۶).

فخرالدین عراقی عدد اوتاد را بر حسب اقالیم هفتگانه هفت تن دانسته و تهانوی بر حسب چهار جهت اصلی، اوتاد را چهار تن شمرده است که هر کدام حافظ رکنی از ارکان عالمند. (**کشاف**، ص ۱۴۵۴).

روزبهان گوید: «حق را پیوسته در روی زمین سیصد کس باشد که دل ایشان بدل آدم مانـد - علیه السلام. از سیّد -صلوات الله علیه - پرسیدند که سیماء ایشان چونست ؟ گفت: خشوع و خضوع. با خلق انس نگیرند. چشم ایشان گریان بینی، و دلشان لرزان بینی. چون خلق سیر شوند، ایشان گرسنه باشند. چون ایمن شوند، ایشان ترسند. چون بخسبند، ایشان برخیزند. ایشان را باشد انفاس عالیه. اگر نَفَسی بر آورند از دل سوخته، بسوزد هر چه گرد ایشانست. بروز عمادانـد و بشب اوتاد.» (**شرح شطحیات**، ص ۵۲، ۵۳).

۱۱ - نقباء کسانی اند که بر ضمایر مردم مطلع بوند وآنها سیصد نفرند و متحقق باسم الباطن و مشرف بر بواطن مردم اند وحجاب و پرده ها برای آنها بالا رفته و حقایق برای آنها مکشوف گردیده و از سرائر ربوبیت مطلع اند. (**کشاف**، ص ۱۳۷۳).

۱۲ - عقلای مجانین، در لغت به معنی فرزانگان دیوانه نماست. این خردمندان برای آن که بتوانند حق را بگویند واز خشم حاکمان هم در امان باشند به جنون تظاهر می کردند. ابو و هیب بهلول

ابن عمرو الصیرفی کوفی معاصر هارون الرشید و معروف به بهلول مجنون که در حدود ۱۹۰ هجری درگذشت از معاریف عقلای مجانین است. وی دارای کلامی شیرین بود و سخنان وی از نوادر خوانده می شد. از سخنان تلخ و پندآموزی که به رشید گفته است در تذکره ها و تواریخ بسیار آمده است. سعدی گوید:

من از کجا و نصیحت کنان بیهده گوی　　　حکیم را نرسد کدخدایی بهلول

(**اسرار التوحید**، ص ۲۸، نیز بنگرید به: پورجوادی، نصرالله.«عقل دکارتی و جنون نیشابوری». نشر دانش، سال هفتم، شمارهٔ سوم (فروردین و اردیبهشت ۶۶) ص ۲-۵.

۱۳- استاد ابوالقاسم قشیری، عبدالکریم بن هوازن عبدالملك بن طلحة بن محمد نیشابوری ملقب به زین السلام، از دانشمندان معروف صوفیه در قرن پنجم هجری است. در فقه و کلام و حدیث و شعر و ادب و طریقهٔ تصوف استاد بود. قشیری میان شریعت و طریقت جمع کرد و در هر دو رشته به حد کمال رسید. در تصوف شاگرد وهم داماد استاد ابوعلی دقّاق (متوفی ۴۰۶ هـ.ق.) بود و در فقه و حدیث و کلام نزد مشایخ و استادان بزرگ از جمله ابوعبدالرحمان سلمی، ابواسحق اسفراینی، ابن باکویهٔ شیرازی، ابوبکر محمدبن ابی بکر طوسی، ابوبکر محمدبن حسن فورك، علی بن احمد اهوازی و ابونعیم مهرجانی تحصیل کرد. از جمله تألیفاتش **رسالهٔ قشیریه** (تاریخ تألیف، ۴۳۷ هـ.ق.) و تفسیر **قرآن** مجید بنام **التیسیر فی علم التفسیر** که ابن خلکان آن را از بهترین تفاسیر **قرآن** شمرده است. ولادتش در ۳۷۶ و وفاتش در ۴۶۵ در نیشابور اتفاق افتاد و در خانقاه استادش ابوعلی دقّاق دفن شد. فروزانفر تولد وی را در ناحیه استوا (قوچان کنونی) دانسته است (**ترجمهٔ رساله قشیریه**، ص ۱۴).

آثار قشیری عبارت است از: **نحو القلوب** در ذکر قواعد نحو عربی و تطبیق آنها بر نکات عرفانی؛ ۲- **لطایف الاشارات** در تفسیر **قرآن** کریم که بزبان اهل معرفت یعنی صوفیه تفسیر شده است؛ ۳- **ترتیب السلوك** در شرایط ورود در طریقت؛ ۴- **رسالهٔ قشیریه** که پیام قشیری است به صوفیه ممالك اسلامی و علت نوشتن آن ظهور فساد در طریقت و انحراف صوفی نمایان از آداب و سنن مشایخ پیشین و ظهور مدعیان دوراز حقیقت بوده است. اهمیت رساله بحدی است که از اوان تألیف صوفیه آن را در خانقاهها بدرس می خوانده اند. (**تحفة المریدین**، ص ۱۰۰، برای اطلاع بیشتر، بنگرید به: **ترجمه رسالهٔ قشیریه**، ص ۸۴-۱۴).

۱۴- بنگرید به: یاد داشت شمارهٔ ۲۵ فصل یك.

۱۵- بنگرید به: یاد داشت شمارهٔ ۳۶ مقدمه.

۱۶- «سُبْحانِی ما اَعْظَمَ شَأنِی» (**کشف المحجوب**، ص ۳۲۷).

۱۷- بنگرید به: یادداشت شمارهٔ ۲۹ فصل سه.

۱۸- در افسانه ها و روایات اسلامی، کوه قاف رشته کوهی است که اطراف زمین را احاطه کرده است و گویند کناره های آسمان بر روی آن نهاده شده و به روایتی، نگاهدارندهٔ زمین است و اگر آن نبود زمین همواره لرزان بود. کوه قاف از زمرد سبز است و رنگ آسمان انعکاسی از رنگ آن می باشد. کسی نمیداند که آن سوی کوه قاف چیست، بعضی گفته اند مسکن فرشتگان است، و برخی آن را جایگاه اجنه دانسته اند و گروهی گفته اند سرزمینهایی است از طلا و نقره و مشك. به قولی منزل سیمرغ در کوه قاف است. دربعضی افسانه ها آمده است که اسکندر ذوالقرنین به کوه قاف رفت و در اطراف آن کوههای کوچکی دید، و از موکلان کوه قاف پرسید که این کوههای کوچك چیست، و آنان بدین مضمون پاسخ دادند: «اینها عروق زمین است و هر شهری را با این کوهها پیوندی هست، و خداوند چون بخواهد ناحیه ای را به لرزه در آورد، فرمان می دهد تا عروق آن ناحیه را به جنبش در آوریم».

میبدی گوید: «گفتند آن کوه قاف که عالم در کشیده نمودگاری است از آن قاف که گرد دل دوستان در کشیده، پس هر که را خواهد در این دنیا که از آن کوه قاف در گذرد قدم وی فرو گیرند، گویند وراء این قاف گذر نیست. همچنین کسی که در ولایت دل و صحرای سینه قدم زند چون خواهد که یك قدم از صفات دل وعالم سینه بیرون نهد، قدم وی در مقابل دل فرو گیرند، گویند، کجا می شوی؟ ما خود همین جای با توایم، اَنا عِندَ الْمُنکَسِرَةِ قُلُوبهم مِنْ اَجْلی.» (**دایرة المعارف فارسی مصاحب، کشف الاسرار**، ص ۲۸۳).

۱۹- بنگرید به: یاد داشت شماره ۴۳ مقدمه.

۲۰- متأسفانه با بررسی و جستجوی بسیار، شرح احوال توکل بیك، مرید ملاشاه، فراچنگ نیامد.

۲۱- ملاشاه در شهر بدخشان متولد شد و در کشمیر اقامت گزید و نزد «میان شاه» شاگردی کرد و خودستای بود. نصرآبادی، صاحب **تذکره** (ج ۳،ص ۶۳) او را انتقاد کرده است. وی در سال ۱۰۷۰ درگذشت ولی در **کشف الظنون** تاریخ درگذشت او سال ۱۰۶۹ آمده است (برای اطلاع بیشتر از احوال وی، بنگرید به: **الذریعه**، ج ۹، ص ۴۹۶، **ریاض العارفین**، ص ۹۸).

۲۲- خواجه سعدالدین محمد کاشغری (متوفی ۸۶۰ هـ .ق.) عارف و صوفی مشهور قرن نهم و از مشایخ معروف طریقهٔ نقشبندیه. وی در آغاز به کسب علوم مشغول بود، چندی بعد به تصوف گرایید و تجرد اختیار کرد و به صحبت نظام الدین خاموش پیوست و از مشایخ نقشبندینه شد. خواجه سعدالدین در هرات مریدان بسیار داشت و عبدالرحمان جامی مرید و شاگرد وی بود و خواجه کلان، پسر سعدالدین

یکی از دختران خود را به حبالهٔ جامی در آورده بود، چنانکه دختر دیگرش را به مولانا فخرالدین صفی داد و این هر دو در بیان کرامت سعدالدین کاشغری روایات مبالغه آمیز نقل کرده اند (دایرة المعارف فارسی مصاحب).

۲۳- مولانا نظام الدین خاموش از عرفای بزرگ سلسله نقشبندیه در قرن نهم هجری است. وی شاگرد علاء الدین محمد بخاری بود و مؤلف حبیب السیر وی را از مریدان و متعابعان خواجه بهاء الدین نقشبند دانسته است. نظام الدین از دوستان مولانا یعقوب چرخی (از مشایخ قرن ۹) و پیر عبدالرحمان جامی و خواجه ناصرالدین عبیدالله (از مشایخ ترکستان و خوارزم) می باشد. جامی کرامات مبالغه آمیزی را به وی نسبت داده است. وفاتش در سال ۸۶۰ هجری قمری در هرات اتفاق افتاد. (حبیب السیر، ص ۶، ۵۹، ۱۰۹).

۲۴- خواجه علاء الدین عطار، که نام وی محمد البخاریست، از کبار اصحاب خواجه بهاءالدین بوده است و حضرت خواجه در ایام حیات خود حوالهٔ تربیت بسیاری از طالبان بایشان می کرده اند ومی فرموده اند که علاء الدین خیلی بر ما سبك کردهاست لاجرم انوار ولایت و آثار آن علی الوجه الاتم و الاکمل از ایشان بظهور پیوسته است و بیمن صحبت و حسن تربیت ایشان بسیاری از طالبان از پایگاه بُعد ونقصان بپیشگاه قُرب و کمال رسیده اند و مرتبهٔ تکمیل و اکمال یافته اند. وفات حضرت خواجه علاء الدین قدس الله تعالی سره بعد از نماز خفتن شب چهارشنبه بیستم رجب سنه اثنین و ثمانمأیة (سال ۸۰۲ هجری) بوده است و روضهٔ مطهرهٔ ایشان در ده صغانیان است (نفحات الانس، ص ۹۲-۳۸۹).

۲۵- ابوعبدالله محمدابن علی، معروف به حکیم ترفندی (در گذشتهٔ سال ۲۸۵ هـ .ق.) محّدث معروف سنّی و عارف خراسانی است. وی مقام ولایت رابرمقام نبوت ترجیح میداد وبدین سبب جمعی از متعصبین تکفیرش کرده از ترمذ اخراجش نمودند. ازحیث اعتقاد به اهمیت مقام ولایت واز بعضی جهات دیگر، ترمذی تا حدی پیشرو ابن العربی است و وی به آثار و آرای ترمذی توجه تمام داشته است. وی را به تصانیف بسیار است و مهمترین آنها: تاریخ المشایخ، نوادرالاصول و ختم الولایة می باشد.
(دایرة المعارف فارسی مصاحب، کشف المحجوب، ص ۷۸-۱۷۷).

۲۶- با مراجعه به منابع در دسترس و با وجود تلاش بسیار، اطلاع از شرح احوال ابوعبدالله موصلی، مشهور به قضیب البان، میسر نشد.

۲۷- از صوفیان قرن سوم و از مریدان ذوالنّون مصری است.

۲۸- شیخ الرئیس حجة الحق شرف الملك امام الحکما ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی معروف به ابن سینا (متولد افشنه یاخرمیثن به سال ۳۷۰ هـ .ق. و در گذشته در همدان به سال ۴۲۸

هـ .ق.)، دانشمند فیلسوف، طبیب، ریاضی دان منجم ایرانی، معروفترین دانشمندان اسلام و یکی از بزرگترین دانشمندانی است که تا کنون پا به عرصهٔ وجود گذاشته‌اند. پدرش از مردم بلخ و مادرش ستاره از اهل افشنه (نزدیك بخارا) بود. ابن سینا در بخارا کسب علم کرد و در ده سالگی قرآن راحفظ کرد. از محضر ابوعبدالله ناتلی منطق و هندسه و نجوم آموخت و پایهٔ وی از استادش در گذشت؛ پس به تعقیب علوم طبیعی و مابعدالطبیعه و طب پرداخت. آثار فارابی، ابن سینا رابه خود جلب کرد و مشوق او در تحصیل فلسفه گردید. وی در عنفوان شباب نوح بن منصور سامانی رامعالجه کرد واز کتابخانهٔ گرانبهای او بهره ها برد .ابن سینا از بخارا به گرگانج و بعد به حکم ضرورت به خراسان و سپس به گرگان و ری و همدان و اصفهان شد، زیرا دشمنی با فلسفه در زمان او شیوع یافته بود، بویژه که شیخ متهم به مذهب اسماعیلی نیز بود. شیخ آثار ذی قیمت خویش را در این سفرها تحریر کرد. ابن سینا در همدان بوزارت شمس الدوله رسید و سالهای آخر عمر را در اصفهان در حمایت علاء الدوله کاکویه گذراند و در سفری که همراه امیر مزبور به همدان می رفت در بین راه مریض شد و در همدان در گذشت. آثار او که اغلب به زبانهای غربی ترجمه شده عبارتند از کتاب **شفا**، **قانون**، **اشارات**، **کتاب المنجاة** و **دانشنامهٔ علایی** (بفارسی) و غیره.

قفطی گوید: «در مرض مرگ چون دانست که قوّت ساقط گشته ترك مداوای خویش گرفت و گفت: مدّبر بدن من از تدبیر فرو ماند اکنون معالجه بی فایده است.» (**تاریخ الحکماء**، ص ۵۷۰، برای اطلاع بیشتر از احوال وی، بنگرید به: **دایرة المعارف فارسی مصاحب**، **زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی**، بخش اول، ص ۸۰-۶۳).

فصل ۶

حالِ اتّحاد[۱]

«این مباحث تا بدینجا گفتنیست　　هرچه آید زین سپس بنهفتنیست
ور بگویی ور بکوشی صدهزار　　هست بیگار و نگردد آشکار
تا بدریا سَیر اسب و زین بود　　بعد از اینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین بخشکی ابترست　　خاص آن دریاییان را رهبرست
این خموشی مرکب چوبین بود　　بحریان را خامشی تلقین بود[۲]

هیچ کس به حال اتحاد - موضوع این فصل - یعنی حال عارفی که به پایان سلوك رسیده است، ره نمی برد، مگر احساس کند که تمامی این توصیفات نمادینِ حال اتحاد، و آرای مربوط بدان، در تاریکی ره بریدن است. چگونه می توان از مسئله ای که واصلان این حال، وصف ناپذیرش می خوانند، تصویری به دست داد؟ تنها پاسخ من این است که در پرداختن به تمامی پدیده های عرفانی، با وجود آن که در سطوح پایین تر ساده تر می نماید، با مشکلاتی مشابه روبرو می شویم و پند شاعر به سکوت در این باب او را از تفسیر و تأویل ژرفترین اسرار تصّوف - به مدد بصیرت و قدرتی بی نظیر - باز نداشته است. هرواژه و اصطلاحی که در شرح این حال به کار رود نشانگر این واقعیت است که حال اتّحاد اوج روندِ ساده ای است که به یاری آن روح سالك دمادم از هرچه سوای خود و خدایش باشد، منقطع می شود. برخلاف نیروانا[۳] که تنها عبارت از فنای فردیت و تعیّنات

---

۱. Unitive state

۲. جلال الدین محمدبن مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ابیات ٤٦٢٤ - ٤٦٢٠.

۳. Nirvāna

شخصی است، فنای صوفی، بریدن از تعیّنات فردی است که مستلزم بقا، یعنی تداوم حیات راستین اوست. هر که از خویش بمیرد در خدا زندگی خواهد کرد و فنا، یعنی تحلیل و تلاشی مرگ، نشان نیل به بقا است که اتصال به حیات الهی است. سخن کوتاه، تقّرب به مقام الوهیّت[٤] آرزوی غایی عارف مسلمان است.

در اوایل قرن دهم میلادی، حسین بن منصور - مشهور به حلّاج [۱] - به فجیع ترین وضعی در بغداد کشته شد. بظاهر، قتل او انگیزهٔ سیاسی داشت که ما را با آن کار نیست. درمیان کسانی که گرد سکوی داراو جمع آمده بودند؛ شاید تنی چند دعوی او را باور داشتند، ولی سایرین با شور و شعف شاهد ماجرا بودند و بر مجازات چنین کافرِ کفرگویی صحّه می‌گذاشتند. او دو واژه بر زبان رانده بود، «اناالحق» [۲] - من خدایم - عبارتی که بطور کلی اسلام از آن در گذشته، امّا هرگز فراموش نکرده است.

پژوهشهای م. لویی ماسینیون[5] [۳]، که بتازگی نشر یافت، سبب گردید که به مفهوم واقعی گفتهٔ حلاج ره برده شود و امکان ذکر این نکته فراهم آید که سخن معروف او با تأویلهای رسمی تر صوفیان متأخر از مکتبهای متعدد، نمی خواند. به عقیدهٔ حلّاج، انسان در ذات الهی است. خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید، [۴] او را مظهر صفات خود قرار داد، از عشق ابدی خویش او را مستفیض ساخت و دل او را آینهٔ جمال خود قرار داد. به همین جهت خداوند امر فرمود تا ملایك آدم را - که چون عیسی در وی تجسّد[٦] یافته بود - سجده کنند[۷].

«منزه باد آنکو ناسوتش
راز روشنایی لاهوتش را آشکار کرد،
پس آنگاه در میان آفریدگان خویش آشکار شد

---

٤. Deification

۵. کتاب **طواسین** در سال ۱۹۱۳ منتشر گردید و کتاب حاضر در سال ۱۹۱٤، لذا در آن تاریخ کار ماسینیون برای نگارندهٔ این اثر نوشته ای تازه و اخیر محسوب می شد. نگاه کنید به: کتاب **طواسین**، بویژه صفحات ۱٤۱-۱۲۹.

٦. incarnate

۷. **قرآن**، سورهٔ بقره (۲) آیه ۳۴.

در چهرهٔ خورندگان و نوشندگان»[۸] [۵].

از آن جا که «ناسوتِ» خدا همهٔ سرشت جسمی و روحی انسان را در بر می‌گیرد، «لاهوتِ» او نمی‌تواند با آن سرشت متحّد گردد، مگر از طریقی تجسّد[۹] [حلول لاهوت در ناسوت] یا آن گونه که ماسینیون اصطلاح می‌کند از راه «حلولِ» روح الهی، همانند دخول روح انسانی به تن[۱۰]. حلّاج در یکی از اشعارش می‌سراید:

«روحم آمیخت به روح تو چنانک
بادهٔ ریخته در آب زلال
هرچه بپسودت، بپسود مرا
پس بدینسان تو منی در همه حال»

و باز می‌گوید:

«منم معشوق و آن کش دوست دارم
بود من، ما دو جان باشیم و یک تن
چو در من بنگری بینی همـه او
چو در او بنگری بینی همـه من»[۱۱] [٦].

آشکار است که آیین تقرب فرد به مقام الوهیّت[۱۲] [تألّه انسان] به صورتی خاص که حلّاج

---

۸. ترجمه منظوم اشعار از کتاب: رینولد ا. نیکسون، **تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا**، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی (تهران: توس، ۱۵۳۸) ص ٦۳. در متن اصلی: **کتاب الطواسین**، ص ۱۳.

۹. Incarnation.

۱۰. بظاهر، ماسینیون حق دارد که «روح الهی» را با «عقل فعال» اینهمانی می دهد، عقل فعالی که به عقیدهٔ اسکندر افرودیسی بخشی از قوای روّحی ما نیست، بلکه از برون بر ما وارد می شود. نگاه کنید به اینگ، **عرفان مسیحی**، ص۳٦۱-۳٦۰.آیین وتعالیم حلاج رامی‌توان باعقاید تولر (Tauler)، رویسبرویک (Ruysbroeck) و دیگران درباب ظهورخدا درروح مقایسه کرد.

۱۱. رینولد ا- نیکسون، **پیشین**، ص ٦۵-٦٤. درمتن اصلی: **کتاب الطواسین**، ص. ۱۳٤.

۱۲. personal deification.

برآن مهر زد، با تعالیم اساسی مسیحیت خویشی و پیوند دارد، لذا از دیدگاه اسلامی از بدترین انواع کفر شمرده می شود. این آیین، بی هیچ تقلیبی، تنها میان پیروان بلافصل حلاج، دوام و رواج یافت. بطور کلی، صوفیان و اهل سنت بشدّت حلولیان را انکار می‌کنند و به رد عقاید آنان می پردازند. امّا، در حالی که صوفیان بی هیچ درنگی به رد آیین حلولی پرداخته اند، درعین حال سخت کوشیده اند تا بدگمانی اندیشه ای که حلاج آن را در سرداشت، برطرف سازند. آنان براساس سه مبنا از وی دفاع می‌کنند:

۱- حلّاج درباب حقیقت دست از پا خطا نکرد؛ گناهی مرتکب نشده است، امّا به خاطرروا داشتن توهینی بزرگ نسبت به احکام شرع، بحق عقوبت دیده است. او آشکار از اسرار الهی پرده برداشت، اسراری که می بایست در ضمیر برگزیدگان پنهان می ماند.

۲- حلّاج در نشأت جذبه و مستی سخن گفته است؛ او گمان می برد که به ذات الهی اتصال یافته است، حال آن که در حقیقت او به صفتی از صفات حق متصل گردید نه به ذات.

۳- حلّاج می گفته است از آن جا که وحدانیت خداوندی کلّ وجود را در برمی‌گیرد، میان خالق و مخلوق تفاوت ریشه ای یا جدایی وجود ندارد. کسی که از نفسانیّات خویش وا رهد، در ذات حقیقی - که خداست- زنده است.

من و ما و تو نیست در حضرت　　　من و ما، تو و او، همه خود یکی است *

حلّاج نبود که فریاد «اناالحّق» برداشت؛ خدا بود که از زبان حلّاج بی خویش سخن می راند؛ همان‌گونه که خداوند به زبان درختی مشتعل با موسی (ع) سخن گفت[۱۳] [۸].

اکثر صوفیان تأویل اخیر را - که در آن اناالحّق به یك امر بدیهی و توحیدی غیر شخصی بدل می شود - به منزلهٔ تعلیم راستین حلّاجیان می پذیرند. مولانا در غزلی مستزاد و بی نظیر به چگونگی درخشش «یك نور» به هزاران شکل از تمامِ زوایای عالم اشاره می‌کند و نشان می دهد که چگونه ممکن است «یك ذات» و حقیقت که همواره یکسان است، در هر دوران در مظاهری به نام ولیّ و نبیّ - که شاهدان او نزد خلایقند - جلوه‌گر گردد.

«هرلحظه بشکلی بت عیار در آمد　　　دل برد و نهان شد
هر دم بلباس دگر آن یار برآمد　　　گه پیر و جوان شد
گاهی بدل طینت صلصال فرورفت　　　غواص معانی

---

۱۳. قرآن، سوره طه (۲۰) آیه ١٤.

* ترجمهٔ منظوم از سیدعلی نقوی زاده.

گاهی زتک کهگل فخّار برآمد / زان پس بجنان شد
منسوخ چهاشد چه تناسخ بحقیقت / آن دلبر زیبا
شمشیرشد و از کف کرار برآمد / قتال زمان شد
میگشت دمی‌چند براین روی زمین‌او / از بهر تفرّج
عیسی شد و بر گنبد دوار برآمد / تسبیح کنان شد
گه نوح شد و کرد جهانی بدعا غرق / خود رفت بکشتی
گه گشت خلیل و زدل نار برآمد / آتش گل ازآن شد
یوسف شد و از مصر فرستاده قمیصی / روشن کن عالم
از دیدهٔ یعقوب چو انوار برآمد / تا دید عیان شد
حقا که هم‌او بود که میکرد شبانی / اندر ید بیضا
گه چوب شد و بر صفت مار برآمد / زان بحر کفان شد
صالح شد ودعوت همه زان کردبخلقان / از بهر صلاحی
ناقه شده و از دل کهسار برآمد / فی الحال عیان شد
آن عقل که فاضل‌شد وکامل‌شد وعاقل / ناگاه چو پیری
خوش مست شد و بر سر کهسار برآمد / برتر ز جوان شد
ایوب شد و صبر همی کرد ز کرمان / خود درد و دوا بود
از خانهٔ دل نعرهٔ زنهار برآمد / چشمش همجان شد
یونس شدو در بطن سمک بود بدریا / از بهر طهارت
موسی شد و خواهندهٔ دیدار برآمد / بر طور روان شد
عیسی شد و در مهد همی داد گواهی / زان روح مقدس
از معجز او نخل پر از بار برآمد / زان روح روان شد
شق کرد قمر را بسرانگشت اشارت / از غمزهٔ محبوب
کو بدر شد و باز دگر بار برآمد / زان روح روان شد
مسجود ملایک شد و لشکرکش ارواح / زان روح مقدس
شیطان زحسد بر سر انکار برآمد / مردود زمان شد
چوبی بتراشید و برو بست دوصدتار / قانونی عالم
صد نالهٔ زار از دل هرتار برآمد / فریاد کنان شد

بالله که هم او بود که میآمد و میرفت — هـر قـرن کـه دیـدی
تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد — دارای جهـان شـد
حقا که هم او بود که میگفت اناالحق — در صـوت الـهـی
منصور[۱۴] نبود او که بر آن دار بر آمد — نادان به گمان شد
این دم نه نهان است ببین گرتو بصیری — از دیـدهٔ بـاطـن
این است کز او این همه گفتار بر آمد — در دیده بیان شد
رومی سخن کفر نگفته است و نگوید — منـکـر مشـویدش
کافر شده آنکس که بانکار بر آمد — از دوزخـیـان شـد
تبریز هم او بود هم او شمس معانی — در گلـشـن انـوار
او بود که در جوشش اسرار بر آمد — در عشق نشان شد [۱۵]

در آسیای غربی و مرکزی، رعایا، خسروان ایرانی را همچون خدا می انگاشتند و آیینهای تَجَسّد[۱۶]، تشبیه[۱۷] [انسان انگاری خدا، تألیه انسان] و تناسخ[۱۸]، طبیعی و فطری مردم آن سامان است. بنابراین اندیشهٔ انسان خدایی[۱۹] چندان نا آشنا و غیرطبیعی نبود که وجدان عمومی را بسختی بلرزاند. در چنین سرزمینی حلاّج آن اندیشه را به گونه ای به ضابطه در آورد که عرفان اسلامی پذیرش و مدارای با آن را بر نتافت. ادعای این نکته که احتمال دارد ذات الوهیت و بشر در هم آمیزد و حلول به حاصل آید[۲۰]، اصل توحید را، که اسلام بر آن استوار است انکار میکند. در

---

۱۴. اغلب حلاج را«منصور» می خوانند، در صورتی که منصور نام پدراوست.

۱۵. این مستزاد در دیوان کبیریافت نشد.محمد رضا شفیعی کدکنی این شعر را از مولانا نمی داند، بنگرید به: رینولد ا. نیکلسون، **تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا (فکر شخصیت درتصوف)** ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: توس،۱۳۵۸) ص ۲۲۹.

۱۶. incarnation
۱۷. anthropomorphism
۱۸. metempsychosis
۱۹. God-man

۲۰. حلاّج چنین درک و دریافتی از«حلول» نداشت (ماسینیون، **پیشین**، ص ۱۰۹)، گرچه اشعار نقل شده [درصفحهٔ ۱۴۱ این ترجمه] او به آسانی چنین تأویلی را بر می تابد.فکر می کنم حلاّج با اکهارت که گفت: «هیچکس جز خداوند نمی تواند براستی 'انا' بگوید»، و شخصیتی که ابدیت درآن باقی است خود از سرمدیت حصه ای دارد، موافق است. (اینگ، **عرفان مسیحی**، ص ۱۴۹، یادداشت).

ادوار بعد، تاریخ تصوّف چگونگی این همانی خداوارگی و اتحّاد را نشان می دهد. این برابر نهاده[۲۱] - یعنی دو نقیض خدا و انسان - در بوته نظریهٔ وحدت وجود که ذکر آن گذشت، گداخت[۲۲]. جز خداوند، هیچ حقیقتی وجود ندارد. انسان فیض، بازتاب یا سایه ای از وجود مطلق[۲۳] است. آن چه تشخّص می پذیرد در حقیقت عدمِ هستی نماست و جدایی یا اتحاد پذیر نیست، زیرا از وجود نشانی ندارد. انسان خداست، امّا با یك تفاوت. به گفتهٔ ابن عربی[۲٤]، ازلی و عرضی[۲۵] وجوه مکمل حقیقتی واحد و ملازم یکدیگر است. مخلوقات تجلّی برونی خالقند و انسان سِّر خداست که در دایرهٔ آفرینش پدید آمده است. امّا از آن جا که ذهن انسان محدود است و نمی تواند همزمان به تمامی متعلقات و مصادیق اندیشه فکر کند و در نتیجه تنها بخشی از سِّر الهی را می نمایاند، مجاز نیست ندای «اناالحق» سر دهد. وجود انسان پاره ای از حقیقت است، امّا تمام حضرت حقّ نیست. خواهیم دید که دیگر صوفیان، از جمله مولانا حتی در غلبات جذبه و خلسه از این وجه تمایز ظریف چشم می پوشند.

چکیدهٔ نظریهٔ خدا وارگی در اسلام که اینك خوانند گان با آن آشنایی یافته اند این است که صوفی فنای نفسانی را تحقّق وحدانیت خود و خدا می بیند. نگارنده سعی دارد به کمك قطعاتی گزیده و روشن از نوشته های دیگران، خود معانی دقیقتری در باب نظریهٔ فوق به دست دهد.

پیشتر، جنبه های گوناگون فنا را تمیز داده ایم[۲٦]. والاترین درجهٔ آن - یعنی فنای در ذات الهی - را نِفرّی به تمام و کمال شرح می دهد. او بجای فنا و فانی دو اصطلاح وقفه یعنی بریدن از طلب و واقف یعنی بریده از طلب و فانی در مطلوب را به کار می گیرد. حال، برخی از نکات عمدهٔ متن و شرح او را می آوریم.

وقفه فروزان و روشنی بخش است: اندیشه های تاریك «غیریت» را از بین می برد، درست چون نور که تاریکی را زایل می سازد؛ ارزش ظاهری تمامی اشیاءموجود را به ارج راستین و ابدی بدل می کند.

بدین سان، واقف عروج می کند و از زمان و مکان فراتر می رود. «واقف به هر خانه ای وارد

---

۲۱. antithesis

۲۲. نگاه کنید به ص ۷۹ به بعد متن اصلی.

۲۳. Absolute Being

۲٤. ماسینیون، پیشین، ص ۱۸۳.

۲۵. Phenomenal

۲٦. نگاه کنید به صفحهای ٦۰و٦۱ متن اصلی

می شود، امّا در آن نمی گنجد؛ از هر چاه و چشمه ای می آشامد، امّا سیراب نمی شود؛ آن گاه به من می رسد و من خانه اویم، مسکن و موقف او نزد من است،[۲۷] [۹] - یعنی جمیع صفات الوهی را در می یابد و تمامی حال و تجربه عرفانی را مشتاقانه می پذیرد. اسماءیا صفات، وی را خشنود نمی سازد، او مسمّا را می جوید. در ذات خداوند به تأمل می نشیند و آن را با خود یکی می یابد. نماز و نیایش نمی کند. اَعمال عبادی از انسان به خداست، امّا در وقفه کسی جز خدا در میان نیست [۱۰].

واقف هیچ ردّپایی پس پشتِ خویش نمی گذارد، هیچ وارثی جز خدا ندارد و حتی آن گاه که وقفه از ضمیرش رخت بر می بندد، خود به تمامی نور می شود. در این هنگام ستایش و نیایش واقف، ناشی از خداست مرخویشتن را، و معرفت او معرفت خداوندی است که خود را - چون آغاز - یگانه و یکتا می بیند[۲۸].

خواننده انتظار ندارد که ما جوهریت[۲۹]، استحاله[۳۰] و تبدّل[۳۱] را تبیین و توجیه کنیم. این اصطلاحات از متناقضات[۳۲] [۱۲] بزرگ تصوّف است - شاهکاری که خالق در ذهن انسانی مخلوق پدید آورده است، آفرید گاری که ذاتش از رنگ تعلقاتِ بشری منزّه است. آن گونه که پیشتر یاد کرده ام، این دگرگونی - هر طور که به تصور در آید - مستلزم حلول و اتحّاد طبیعت الوهی و بشری نیست، زیرا آیین حلول و اتحاد، هر دوان محکوم است. ابونصر سرّاج در اثر خویش کتاب اللمع، در دو جا به انتقاد از این آیینها می پردازد:

«گروهی از عارفان عراق و بغداد در مسئلهٔ فنا به خطا رفته و تصور کرده اند که مقصود، از فنای اوصاف بشری، تخلّق و دخول در اوصاف الهی است و در نتیجه به حلول معتقد شده اند. گفتار نصارا، در این که خداوند درعیسی حلول کرده هم ناشی از جهل است. این فهم نادرست و استنباط خطا از آنجاست که این جماعت سخن یکی از مشایخ پیشین را دربارهٔ فنای اوصاف شنیده و یا در آثارش خوانده و به توهّم افتاده اند. توضیح حقیقت مطلب این است که اراده، برای بنده موهبتی است

---

۲۷. محمدبن عبدالجبّار نِفرّی، پیشین، ص ۱۰.
۲۸. همان، ص ۱۵ - ۱۴.
۲۹. essentialisation
۳۰. substituion
۳۱. Transmutation
۳۲. Paradox

خدایی و معنی خروج از او صاف بشری و دخول در اوصاف حق این است که بنده از سر اراده و خواست خود برخیزد و ارادهٔ خلقی را اعتباری و فانی در ارادهٔ حق مشاهده کند به وجهی که می داند. اراده خود فیض الهی است و هر گونه که بخواهد بر سر وی حکم می راند و فضل و بخشش را بر هستی وی می گمارد چنان که سالک را از هستی خود می رهاند و بر اثر قوّت شهوت، جانب دل را یکباره متوجه حق می سازد [یعنی، ارادهٔ خود را در اراده و مشیّت حق مستهلک می گرداند و هستی خود را به تصرف حق می دهد] و این [فنای ارادهٔ عاشق در ارادهٔ معشوق] مقامی است از منازل اهل توحید. امّا آنهایی که در فهم صحیح به خطا رفته اند به این جهت است که به کشف این نکته نرسیده اند که اوصاف حق، عین حق نیست و چنین اعتقادی عین کفر است. زیرا خدا در دلها حلول نمی کند، بلکه ایمان یا توحید و یا تعظیم ذکر خود را در قلبها حلول می دهد»[۳۳].

در جای دیگر همین استدلال را برای ردّ آیین اتحّاد پیش می کشد:

«شیخ - رحمه الله - گفت: امّا گروهی که در مورد زوال بشریت به خطا رفته اند، گفتار محققان را دربارهٔ فنا شنیدند و گمان کردند که مقصود از فنا، استهلاک و زوال بشریت است و در فهم درست آن به شبه افتادند. بعضی از ایشان ترک خوردن و آشامیدن کردند و پنداشتند که بشریت همان کالبد جسمانیست که هر گاه ضعیف شود، بشریت نیز به تبع آن زوال می پذیرد و تخلق به اخلاق اللّه یعنی اتصاف عبودیت به الوهیت جایز و ممکن می گردد. این جماعت نادان و گمراه تفاوت بین بشریت و اخلاق بشری را در نیافته اند، زیرا جوهرهٔ بشریت از بشر زایل نمی شود چنان که سیاهی از سیاه و سپیدی از سپید منفک نمی گردد؛ ولی خویها و صفات انسانی بواسطهٔ وارداتی که فیض سلطان انوار حقایق است، تبّدل و تحول می پذیرد.

صفات بشریت جوهره و بشریت محض نیست و مراد از اشاره به مقام فنا، زوال شعور سالک است نسبت به مشاهده و رؤیت اعمال و طاعات به بقای رؤیت عبد در برابر

---

۳۳. عبدالله بن علی ابونصر سراّج، **پیشین**، ص ۴۳۳.

قیام حق [یعنی بیرون آمدن از خودبینی و منحصر گردانیدن نظر بر مشاهدهٔ عظمت و جلال حق، تا آن جا که هرعلم و عملی را در جنب علم و قدرت ذات باری مستهلک انگارد[۳۴]].

هجویری این باور را که فنا فقدان ذات و تباهی تن مادی است و بقا حاکی از جایگیری و حلول خداست در انسان، پوچ وبی معنا می داند. او می گوید درحقیقت فنا و وارهیدن از هرچیز، نشانه درك نقصان آن و عدم رغبَت نسبت به آن است. آن که از ارادهٔ زود گذر و زوال یابندهٔ خویش فانی شود در ارادهٔ ازلی خدا باقی می ماند، امّا صفات انسانی نمی تواند به صفات الهی بدل شود و خلاف این امر نیز صورت نمی پذیرد.

«.. هرچه اندر سلطان آتش افتد بقهروی بصفت وی گردد چون سلطان آتش وصف شی را اندرشی مبدّل می گرداند سلطان ارادت حق از سلطان آتش اولیتر امّا این تصرّف آتش اندر وصف آهنست و عین همانست هرگز آهن آتش نگردد ...»

هجویری در بخش دیگری از کتاب کشف المحجوب اتحّاد و اتصال یا جمع [۱۳] را «جمع همّت اندر معنی مطلوب» معنا می کند. از این رو مجنون، رولاند [۱۴] خشمگین[۳۵] اسلام، همه اندیشه و همت خویش را بر لیلی متمرکز ساخت به طوری که در تمام جهان تنها او را می دید و همه چیز در چشم او به صورت لیلی مجسم می شد. بایزید روزی در صومعه بود، یکی بیامد و بگفت: «بویزید در خانه هست؟» وی گفت: «اندر این خانه بجز حق چیزی دیگر هست؟»[۳۶]

هجویری می افزاید در همهٔ این احوال اصل یکی است، یعنی:

«... خداوند تعالی مایهٔ محبت خود را که آن یک جوهر بود متجزّی و مقسوم گردانید و یکی را از دوستان بمقدار گرفتاری وی بدان جزو از اجزاءآن کلّ مخصوص کرد آنگاه جوشن انسانیّت و لباس طبیعت و غاشیهٔ مزاج و حجاب روح بدان فرو گذاشت تاوی بقوت خود مراجزائی راکی بدو موصول بود بصفت خود میگردانید تا کلّ محبّ جمله محبوب شد و همهٔ حرکات و لحظاتش شرایط آن گرفت و از آن بود که ارباب معانی و اصحاب اللسان مرآنرا جمع نام کردند..»[۳۷]

---

۳۴. همان، ص ۴۲۷.
۳۵. علی بن عثمان هجویری، پیشین، ص ۳۱۵.
۳۶. همان، ص ۳۲-۳۳۱.
۳۷. همانجا.

آن‌گاه به نقل این ابیات از حلاّج می پردازد:

«اینك من [خدمت را آماده ام] ای سرور و آقایم
اینك من، ای مقصد و مقصودم
ای جوهر هستی ام و ای غایت آرزویم
ای تو زبان گویا و ایما و رمزم
ای تو همهٔ تمامیّت و شنوایی و بینایی ام
ای تو همهٔ عناصر و ذرّات وجودم»[۱۵] [۳۸]

صوفی مجذوب و هرکه از ما سویٰ اللّه بریده و به عالم توحید و یگانگی قدم نهاده باشد، هم می تواند اظهار کند که هیچ نیست و هم دعوی کند که همه چیز است. برای نمونه، در جهت انکاری مسئله، ابیات آغازینِ یکی از سروده های مولانا را بشنویم:

«چه تدبیرای مسلمانان که من خود را نمی دانم
نه ترسا نه یهودم من نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیّم نه غربیّم نه برّیّم نه بحریّم
نه از کانِ طبیعیّم، نه از افلاكِ گردانم
نه از خاکم نه از آبم نه از بادم نه از آتش
نه از عرشم نه از فرشم نه از کَونم نه از کانم
نه از هِندم نه ازچینم نه از بلغار و سقسینم
نه از ملكِ عراقینم نه از خاكِ خراسانم
نه از دنیی نه از عقبی نه از جنّت نه از دوزخ
نه از آدم نه از حوّا نه از فردوس و رضوانم
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جانِ جانانم[۳۹]

ابیات زیر نیز از جلال الدین محمد بلخی است که جنبه اثباتی فرد عالِم به سِرّ کائنات[۴۰]

۳۸. همانجا.

۳۹. Reynold A.Nicholson , Op.cit,P.124.

۴۰. cosmic consciousness.

است:

«در جهان گرعاشقی هستای مسلمانان منم
کافری یا مؤمنی یا راهبی هست آن منم
دردی و ساقی و مطرب باده و رود و سرود
شاهد و شمع و شراب سرور مستان منم
ملت و ادیان هفتاد و دو ملّت در جهان
در حقیقت نیست باللّه ملت و ادیان منم
خاك و باد و آب وآتش در جهان دانی که چیست
خاك و باد و آب و آتش بلکه جسم و جان منم
صدق و کذب ونیك و بد دشوار و آسان سر بسر
بلکه علم و فضل و زهد و تقوی و ایمان منم
آتش و دوزخ یقین دان با جهیم و یا سعیر
بلکه فردوس و جنان و حوری و رضوان منم
این زمین و آسمان با هرچه داخل اندر آن
با ملائك باپری با جن و با انسان منم»[٤١]

آن چه ملّای روم در لحظه جذبه و حالت خلسه بر زبان می راند، بهزعم هنری مور[٤٢] حال و تجربه ای پیشینه دار است:

«چه زیبا و شکوهمند است آن هنگام که حیات خدایی روح را جان داده، با خود در آسمان و زمین سیرمی دهد، آن‌گاه روح احساس حیات می کند و با کلّ جهان متحد می گردد. آن که در این حال و مقام است همه چیز و خویشتن را **واحد** و بخشی از کلّ می بیند - اگر بتواند با خود آید و خویش را باز یابد»[٤٣].

٤١. جلال الدین محمدبن محمدمولوی، **کلیات شمس تبریزی** [به اهتمام منوهر لال بهارگوبی] (لکنهو: بی نا، ۱۳۳۵ قمری) ص ۵۳۲این غزل که با مقایسه با سایر غزلیات **دیوان کبیر** سست می‌نماید، باحتمال نزدیک به یقیین الحاقی است و مرحوم فروزانفر هم آن را در **دیوان کبیر** نیاورده است. - م.

٤۲. Henrg More

٤۳. نگارندهٔ مأخذ این عبارات راذ کر نکرده است. - م.

نزد برخی از صوفیان استغراق در خلسه و مستی فنا، پایان سیر و سفر سالك است. در این حال هیچ پل و پیوندی میان ایشان و عالم وجود ندارد. در ایشان همه تعیناّت فردی چنان محو می شود که گویی مرده اند. چون اتحاد بحاصل آید، دیگر دین و احکام شریعت یا رعایت ظواهر را ندانند و باز نشناسند. امّا عابدانِ مستِ خدا که هرگز به حال هشیاری باز نمی گردند، از رسیدن به اوج کمال قاصرند. دورِ کامل خداوارگی [= تألّه] باید هر دو جنبهٔ برونی و درونی الوهیت، یعنی **وحدت و کثرت** [۱۶] و نیز **حقیقت و شریعت** را در برگیرد. گریز از آنچه به عالم هستی وابسته است، بی ورود به حیات سرمدی خدایی که وجود او در آثار صنعش جلوه گر است، بسنده نیست. بقای در خدا، از پس فنای خود، نشانه **انسان کامل** [۱۷] است؛ کسی که نه تنها بسوی خدا سیرمی کند [سیرالی الله] - یعنی از کثرت به وحدت می رود - بلکه در خدا و با خدا سیر می کند [سیر فی الله، سیرمع الله] - یعنی در حالی که مدام با او متحد است، به جهان مظاهر - که از آن عازم شده و تجلی وحدت در کثرت است - باز می گردد. در این سیر نزولی «**شریعت** را دثار [لباس رو] و **طریقت** را شعار [لباس زیر] خویش می سازد. در این هنگام حقیقت را به خاطر مردم، متنزّل می سازد و به ادای احکام و وظایف شرعی می پردازد. باحتمال، آن چه یك عارف مسیحی بزرگ گفته است، در مورد انسان کامل مصداق دارد:

«او با عشق باطنی، و با باقیات الصالحات به سوی خداره می سپارد و با میلی بارور، در آرامشی ازلی، به خدا می رسد ودر خدا مقام می گیرد و دروی زند گی می کند و با این وجود، با روحی سرشار از عشق نسبت به جمیع اشیاء، با فضایل و آعمال صالح، از مأمن خود نزول می کند و متوجه مخلوق می گردد و این، اوج حیات باطنی است»[۴۴].

عفیف الدین تلمسانی، در شرح **مواقف نِفرّی**، اسفار چهارگانه عارفانه را بدین قرار توصیف می کند:

نخستین سفر با معرفت آغاز می گردد و به فنای کامل می انجامد.

دومین سفر از لحظهٔ فنا و در پی بقا شروع می شود.

کسی که بهاین مرتبه و مقام رسیده است در حقّ، با حق، به سوی حق سیر و سفر می کند و

---

۴۴. Ruysbroeck , quoted in E.Underhill's Introduction To Mysticism , P.522.

آن‌گاه، خود حق می شود[45]. چون بدین سان ره پیماید و پیش رود به مقام و مرتبهٔ قطب[46] می‌رسد که پایگاه انسانیت کامل[47] است. مرکز و میانگاه عالَم روحی می گردد، به گونه ای که افراد در مراتب خویش، دوریا نزدیك، از مقام او فاصله ای برابر دارند؛ چه جمیع مراتب گِرد مرتبه او می گردد و برای قطب میان قرب و بعد هیچ تفاوتی نیست. هرکس که به این مقام عالی دست یابد، دانش ومعرفت و فنا همچون رودهایی است که به اقیانوس وجود او می ریزد و او هرکه را که خواهد از آن فیوضات سرشار می‌گرداند و حقّ دارد دیگران را به سوی خداوند ره نماید و برای انجام این مهّم جز از خود اجازه نمی گیرد. پیش از تعطیل باب نبوت[48]، چنین فردی شایسه عنوان پیامبر بوده است، امّا در روزگار ما عنوان در خور او، راهنمای روح است و برای مدد جویان نعمت و موهبتی است خدادادی، چه اهلیت و استعدادهای جبلّی بشری را بتمامی داراست و همچون ساربانی، همگان را به منزل می رساند.

در سفر سوم، انسان کامل - خواه به منزلهٔ پیامبر یا رهنمای روحی (شیخ) - به مخلوقات خداوند عنایت می‌کند و برآنان که با میل و رغبت خواهان رهایی از چنگ تعیّنات و قوای خوداند - در خور مراتبشان - به صورتهای زیر ظاهر می شود: به صورت متاله برای متدّینانِ راستین؛ به کسوتِ عارف برای متأملانی که هنوز به درك لذت تأمل تام و تمام نایل نشده اند؛ به چهرهٔ واقف برای عارفانی که بتمامی از فردانیت بریده و فانی شده اند؛ و به شکل قطب برای واقفان. او کرانهٔ همهٔ مراتب عرفانی است و دامنهٔ تجربه او از میزان حال و تجربه هر سالك در هر مرتبه و مقامی، بالاتر و گسترده تر است.

چهارمین سفر معمولاً به مرگ جسمانی مربوط است. زمانی که پیامبر اکرم (ص) در بستر مرگ فریاد برآورد:

«خدایا مرا با برترین دوست همراه گردان»[49] [۱۸] به همین نکته اشاره می فرمود. در این سفر، بنا برحکم مبهمِ عفیف الدین تلمسانی در شرح مسئله، انسان کاملِ آراسته به تمام صفات

---

۴۵. نگاه کنید به صفحهٔ ۱۵۵ کتاب حاضر [اصل متن]

۴۶. نگاه کنید به صفحهٔ ۱۲۳ کتاب حاضر [متن اصلی]

۴۷. Perfect Manhood

۴۸. یعنی پیش از حضرت محمد (ص) که خاتم پیامبران است.

۴۹. اللّهم فی الرّفیق الا علی.

ربّانی - به اصطلاح - آینه ای است که خداوند را در خود می نمایاند. ابن عربی می گوید:
«آن گاه که محبوبم ظاهر شود باکدامین چشم وی را توانم دید؟!
بهچشم وی،نه بهچشم خویش،که دیگری وی را نتواند دید» [۱۹]
نور درون روح و دیده ای که آن را می بیند و منظور همه یك چیزند.

صوفی را در طلب حقیقت تا جایی بدرقه کرده ایم که دیگر پای زبان در بیان آن به گِل می نشیند. سلوك او بندرت آن گونه که در این صفحات می آید آرام، بی وقفه و پیوسته است. حالت میانِ بالاترین و پایین ترین مراحل سکر و خلسه در مَثَل به حالت خرابی و خماری بعد از مستی می ماند که سخت بی لطف و رنج آور است. اوصاف این حال و تجربه را - که مؤلفان مسیحی شبِ تارجان [لیلة الروح اللیلاء] می خوانند - می توان بتقریب در سرگذشت اغلب اولیای مسلمان یافت. جامی در نفحات الانس نقل می کند که درویشی از مریدان شهاب الدین سهروردیِ مشهور را «درحال فنا و تأمل در وحدت، جذبه ای غریب به حاصل آمد. روزی به گریه و ناله شروع کرد. شیخ از سبب گریه پرسید. گفت: وایِ من که کثرت مرا از مشاهدهٔ وحدت بازداشت؛ پس من مردود و مطرود درگاهم، چه به مقام وحدت نتوانم رسید!. شیخ وی را تسلّی داد و افزود که این حال مقدمه مقام بقا است و والاتر و منزّه تر از حالت پیشین بود»[۵۰].

آیا شخصیت در اتحادّ نهایی باخدا می پاید؟ اگر شخصیت را به معنای وجود آگاهِ متمایز - امّا نه جدا - از خدا بگیریم، بیشترینه عارفانِ و اصلِ مسلمان به این پرسش پاسخ منفی می دهند. آن سان که قطرهٔ بارانی که به دریایی بیکران می رسد از میان نمی رود، امّا دیگر استقلال وجودی ندارد. بر همین قیاس، روحِ از تن رها شده نیز از الوهیت جهان شمول تمیز ناپذیر می گردد. درست است که وقتی نویسندگانِ صوفی اتحادّ عرفانی را با اصطلاحهای عشق و ازدواج بیان می دارند مفهوم شخصیت را زایل نمی سازند - یعنی در واقع نمی توانند آن رابزدایند - امّا این گونه عبارتهای استعاری بضرورت با آیین وحدت وجود - که همه تفاوتها را به کناری می نهد - ناسازگار نیست. اینك و در این حال، برای روح و روانهایی که در این دنیا به یکدیگر عشق می ورزند، اتحّاد و اتصّال با جانِ جهان[۵۱] والاترین سعادت قابل تصور است.

---

۵۰. این مطلب ونقل از موارد نادری است که استاد نیکلسن به مأخذ اشاره کرده و بصراحت آن را به **نفحات الانس** جامی ارجاع داده است.ولی، **نفحات** چاپ ایران و طبع هند، هردوان، از نظر گذشت وبا تعجب حکایت فوق الذکر یافته نیامد. ناچار مترجم، خود، آن را از اصل انگلیسی به فارسی برگردانید.-م.

۵۱. The World-Soul

مولانا فرماید:

«خنك آن دم که نشینیم در ایوان من و تو / بدو نقش و بدو صورت بیکی جان من و تو
داد باغ و دم مرغان بدهد آب حیات / آن زمانی که در آییم ببستان من و تو
اختران فلك آیند بنظّاره ما / مه خود را بنماییم بدیشان من و تو
من و تو بی من و تو جمع شویم از سر ذوق / خوش و فارغ زخرافات پریشان من و تو
طوطیان فلکی جمله شکر خوار شوند / در مقامی که بخندیم بدانسان من و تو
این عجبتر که من و تو بیکی کُنج اینجا / هم درین دم بعراقیم و خراسان من و تو
بیکی نقش برین خاك و برآن نقش دگر / در بهشت ابدی و شکرستان من و تو]»[۵۲]

گرچه احتمال دارد چشم اندازِ سهیم شدن در جاودانگیِ شامل و جامعِ جانِ آدمی برای طبع خودپرستِ ما غربیان غریب نماید، امّا در ضمیر صوفیِ صافی شعلهٔ شوقی ژرف و شکوهمند بر می افروزد که می توان آن را با اشتیاقِ گرم مؤمنان به‌تداوم حیات پس از مرگ برسنجید. ملاّی روم پس از وصف تحولّ تدریجی انسان در جهان ماده و انتظار تکامل بیشتر در جهان روح، از صمیم دل برای فنا و استفراق نَفس در دریای بیکران الوهیت دست به دعا بر می دارد:

«از جمادی مردم و نامی شدم / وزنما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بَشَر / تا برآرم از ملائك پَرّ و سَر
و ز مَلَك هم بایدم جَستن زجو / کلّ شیءٍهالك الاّ وَجهه
بارِ دیگر از ملك قربان شوم / آنچ اندر وهم نآید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون / گویدم که انا الیه راجعون»[۵۳]

---

۵۲. جلال الدین محمدبن محمد مولوی، **کلیات شمس یا دیوان کبیر**، ج ۵، ص ۶۲، غزل شمارهٔ ۲۲۱۴.

۵۳. همو، **مثنوی معنوی**، دفترسوم، ابیات ۳۹۰۶-۳۹۰۱.

یادداشتها

۱- حلّاج، بنگرید به: یاد داشت شمارهٔ ۴۶ فصل یك.

۲- عبارت «اَنَا الْحَقْ» را حلاج گفت و سر خود بر باد داد، زیرا این سخن از اسرار حقیقت است که هر که فاش کند سر بر سودای عشق گذارد. حافظ گوید:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند / جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

چون سالك عاشق در جبال افعال نگه کند و درآینهٔ وجود وجود خود را بیند، پس آنگه از وجود متلاشی شود. چون زخم صاعقه باشد و بنیران کبریا سوخته شود، و خاکش بطوفان غیرت افشانده شود، ابتدا «اَرِنی» گوید و در میانه «اَنَاالْحَقْ». (**شرح شطحیات**، ص ۶۹).

به گفتهٔ شیخ محمود شبستری:

اناالحق کشف اسرار است مطلق / جز از حق کیست تا گوید «اناالحق»
همه ذرات عالم همچو منصور / تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
درین تسبیح و تهلیل اند دایم / بدین معنی همی باشند قایم
چو کردی خویشتن را پنبه کاری / تو هم حلاج وار این دم برآری
هر آن کو خالی از چون و چرا شد / «انا الحق» اندرو صوت و صدا شد

(**رسائل عرفانی**، ص ۴۰۳-۴۰۲).

ابن خفیف گوید: چون آن واقعه بحسین درافتاد باری تعالی را در خواب دیدم، گفتم الهی بندهٔ تو حسین «منصور» دست از همهٔ جهان بداشت و بجز توحید و تقدیس تو متمسکی نداشت، چه حکمت بود درین بلاکی بوی فرستادی، باری تعالی فرمود کی سرّی از اسرار خود بر وی کشف کردیم، و خلق خود را به خود خواند، لاجرم آن بلا بوی فرستادیم. (**سیرت شیخ کبیر**، ص ۱۰۳).

این نوع از پیوستن و اتصال و اتحاد را بزرگان تصوف ایران هر یك بزبانی ادا کرده اند. برای اطلاع بیشتر از مسئله و بویژه در باب توجیه سیاسی، اجتماعی و جامعه شناختی آن بنگرید به: **خط سوم**، ص ۵۰-۴۴۶،ص ۵۷۶، **تمهیدات**، ص ۸۱-۳۸۰، **سرچشمهٔ تصوف در ایران**، ص ۸۴-۱۸۳.

۳- لوئی ماسینیون، خاورشناس فرانسوی (ولادت، نوژان سورمارن ۱۸۸۳، وفات ۱۹۶۲ م). وی بدرجهٔ دکتری در ادبیات رسید، استاد «کلژ دوفرانس» و «مدرسه تتبعات عالیه» ورئیس «مؤسسه تتبعات ایرانی» گردید و بعضویت فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی و فرهنگستانهای: سوئد، دانمارك،

اسپانیا، هلند، بلژیك، افغانستان، و ایران (عضو وابسته) انتخاب شد. ماسینیون در انجمنهای خاورشناسی بسیاری از کشورها مانند «انجمن سلطنتی آسیایی» انگلستان، «انجمن خاورشناسان» آلمان و «انجمن شرقی امریکایی» نیز بعضویت پذیرفته گردید، تألیفات مهم او دربارهٔ تاریخ و هنر و ادبیات شرق عبارتند از: «حلاج صوفی شهید اسلام»، «تصوف حلاج از جنبهٔ فلسفهٔ ما بعدطبیعی»، چاپ «دیوان حلاج»، «اصناف و طبقات مراکش»، «نیایش ابراهیم در سدوم»، «شهر اموات در قاهره» و «مباهلهٔ مدینه و تقدیس فاطمه ع». (فرهنگ فارسی معین).

۴- «اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلی صُورَتِه» [خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید]. احادیث چندی بدین مضمون، لکن با عباراتی مختلف آمده است. مولوی فرموده است:

چون مراد و حکم یزدان غفور — بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه یی — تا بود شاهیش را آیینه یی

ماسینیون در کتاب الطواسین، ص ۱۷۵ می‌گوید: «....حلاج از سنت مأثوره بسیار کهن یهودی و مسیحی که می‌گوید: «خداوند انسان را به صورت خویش آفرید»....اساسی برای نظریه اش در باب آفرینش جهان ساخته است که نظریهٔ مکمل آن، مسئله تألیه انسان است. انسان خدا شده از رهگذر ریاضت صوفیانه، در خویش واقعیت صورت الاهی را، که خداوند بر او افکنده، می یابد.» حلاج این حدیث را بدین معنی تفسیر می کند که خداوند در آدم- که طبیعت الاهیه را به کمال در خود منعکس دارد-ظاهر شد، یعنی به ناسوت و لاهوت. ابن عربی در قرن سیزدهم میلادی و عبدالکریم جیلی در قرن چهاردهم میلادی، نظریهٔ حلاج را اساس اندیشه های دور و درازی قرار دارند که در آن نظریه ها مقام آدم توسط محمد(ص) اشغال شده: محمد(ص) که به عنوان کلمهٔ الاهیه logos به صورت نوع مثالی انسان مشخص شده است: انسان کامل.

(احادیث مثنوی، ص ۱۱۴، احادیث ردیف ۳۵۲۵ و ۴۶۲۸، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۱۳، تمهیدات، ص ۲۷۱، ۳۲۳، ۲۹۶، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۶۳، ۶۷۶، ج ۱، ص ۳۷۷، فیه مافیه، ص ۲۱۰، ۲۳۱، کشف الحقایق، ص ۷۵و۱۶۱، مصباح الهدایه، ص ۲، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۵۶، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۴۹، مسند احمد، ج ۲، ص ۳۱۵، جامع صغیر، ج ۲، ص ۴، تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ص ۱۲۴،۶۱.)

۵- سُبْحانَ مَنْ اَظْهَرَ ناسُوتَهُ — سِرَّ سَنا لاهُوتِه الثّاقِب
ثُمَّ بَدا لِخَلْقِه ظاهِراً — في صُورةِ الآکِلِ وَ الشّارِب

۶- مَزَجَتْ رُوحکَ فِي رُوح — کَماتَمزُجُ الخَمْرُ بِالْماءِالزلالِ

فَاذٰا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي　　　فَاذٰاً اَنْتَ اَنَا فِي كُلِّ حٰالِ

برای ملاحظهٔ صور مختلف این ابیات، رجوع کنید به: عرفای اسلام، ترجمهٔ ماهدخت بانو همایی، ص ۱۸۲، پانویس شماره ۱.

اَنَا مَنْ اَهْوى وَ مَنْ اَهْوىٰ اَنَا　　　نَحْنُ رُوحٰانِ حَلَلْنٰا بَدَناً
فَاذٰا اَبْصَرتَنى اَبْصَرتَه　　　وَ اِذٰا اَبْصَرتَه اَبْصَرتَنٰا

بسیاری این دو بیت را از حسین منصور حلاج دانسته اند، امّادکتر محمد رضا شفیعی کدکنی در تحقیقات عالمانه و فحص بلیغ خویش در اسرار التوحید گوید: «ابو عبدالرحمن سلمی این شعر را به ابو یزید بسطامی نسبت داده و در رسالهٔ نسیم الارواح خود گوید. «همانگونه که جنید گفت: محبت دو کس استوار نباشد مگر آنگاه که یکی از آن دو به دیگری بگوید: «ای من!»

آیا نشنیده ای سخن ابو یزید را قدس الله روحه العزیز:

اَيُّهَا السّٰائِلُ عَنْ قِصَّتِنٰا　　　لَوْ تَرانٰا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنٰا
اَنَا مَنْ اَهْوىٰ وَ مَنْ اَهْوىٰ اَنَا　　　نَحْنُ رُوحٰانِ حَلَلْنٰا بَدَنٰا
نَحْنُ مُذْ كُنّٰا عَلى عَهْدِالْوَفٰا　　　يُضْرَبُ الْاَمْثٰالُ لِلنّٰاسِ بِنٰا
فَاذٰا اَبْصَرتَنى اَبْصَرْتَه　　　وَ اِذٰا اَبْصَرْتَه اَبْصَرْتَنٰا

و ابن خلکان ابیات دوم و چهارم این قطعه را در ضمن احوال حلاج آورده ولی نه به نام او بلکه می گوید: «ابوحامد غزالی در مشکوة الانوار سخنان حلاج را در زمینهٔ شطح (از قبیل انا الحق و) تأویل کرده و سخنان حلاج را از مقولهٔ سخن گویندهٔ این اشعار دانسته که «انا من اهوی.» و گویا همین سخن سبب شده است که این اشعار را در دیوان حلاج و به نام او آورده اند.

ابو نصر سراج طوسی این دو بیت را درضمن تفسیر یکی از سخنان ابویزید آورده است. احمد غزالی در سوانح و میبدی در کشف الاسرار بدون ذکر گوینده آن را نقل کرده است. احمد غزالی نکته یابی ظریفی در این باب دارد. (اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ج ۲، ص ۷۸۱.)

۷- این رباعی منسوب به مولانا ناظر به همین مطلب است:

منصور بُدآن خواجه که درراه خدا　　　از جامهٔ تن پنبه جان کرد جدا
منصورکجا گفت اناالحق،می گفت　　　منصور کجا بود خدا بود خدا

و یا به قول عمان سامانی:

کیست این پنهان مرادر جان و تن　　　کز زبان من همی گوید سخن
این که گویدازلب من راز کیست؟　　　بنگرید این صاحب آواز کیست

کیست این گویا و شنْوا در تنم　　باورم یارب نیاید کاین منم

(**دیوان عمان سامانی**، ص ۲۴-۲۳).

۸- اِنَّنِي اَنَا اللّٰهُ لا الٰهَ الاّ اَنَا فَاعْبُدْنِي وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِي [(ای موسی) براستی منم خدا، هیچ خدایی جز من نیست، پس بپرست مرا و نماز را برای یاد من بر پای دار].

۹- وَ قالَ لِي دَخَلَ الْواقِفُ كُلَّ بَيْتٍ فَما وَسِعَهُ، وَ شَرِبَ مِنْ كُلِّ مَشْرَبٍ فَما رَوِيَ، فَاَفْضِيَ اِلَيَّ وَ اَنَا قَرارُهُ وَ عِنْدِي مَوْقِفُهُ.

۱۰- وقفه، بنگرید به: یا داشت شمارهٔ ۲۶ فصل دو.

۱۱- استحاله تغییر و تحول از حالتی به حالت دیگر است که حرکت در کیف است ... و در **کشاف** است که مراد از استحاله تغییر صور نوعیه است و در این صورت موافق با عبارات کسانی است که استحاله را مرادف با انقلاب گرفته اند. (**کشاف**، ج ۱، ص ۴۳۷).

تغییرات و تحولاتیکه در اشیاء حاصل می شود مادام که بسر حد تحول از صورتی به صورت دیگر نرسیده باشد استحاله گویند. (**فرهنگ علوم عقلی**)

۱۲- شطح در لغت به معنی حرکت است و در اصطلاح عبارت غریبی است که حال و شدت وجد را توصیف می کند. بعضی گویند که شطح سخنی است که ظاهر آن بظاهر شرع راست نیاید و در حال شدت وجد ادا شود و ارباب ظاهر را شنیدن آن خوش نیاید و موجب ظَن و انکار گردد. روزبهان بقلی گوید: در عربّیت گویند شَطَحَ یَشْطَحُ، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مِشْطاح گویند. پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجّلی در صمیم سّر ایشان عالی شود. برخی نیز بر آنند که شطح کلمه ایست که از آن بوی خودپسندی و ادعّا استشمام می شود. شمس تبریزی گرید: منصور را هنوز «روح» تمام جمال ننموده بود و اگر نه «اناالحق» چگونه گوید؟! حق کجا و اَنا کجا؟! این اَنا چیست؟! این حرف چیست؟! (**دستور العماء**، ج ۲، ص ۲۱۶، **خط سوم**، ص ۲۴-۲۳، **اللمع**، ص ۳۷۵، برای ملاحظه نمونهٔ شطحیات مشایخ، بنگرید به: **شرح شطحیات**، ص ۷-۵۶، ۷۸، ۱۰۱، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۵۶، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۳۰، ۳۸۵، ۴۱۷).

۱۳- اصطلاح جمع اصطلاحی عرفانی است و مقابل فرق است. جمع مشاهدهٔ حق است بی خلق و مرتبت فناء سالك است چون تا زمانی که هستی سالك بر حال باشد شهود حق بی خلق نیست. جمع غایب شدن خلق است، یعنی تا خلق با خویشتن حاضرند متفرق اند و چون از خویشتن غایب گردند جمع گردند. جامی گوید: تفرقه عبارت از آن است که دل را بواسطهٔ تعلق به امور متعدد. پراکنده سازی و

جمعیت آن که، از همه به مشاهدهٔ واحد پردازی. حافظ گوید:

زفکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع　　　به حکم آن که چوشد اهرمن سروش آمد

به عبارت دیگر: هر چه منسوب به سالك است «تفرقه» است و آنچه از طرف خداوند است «جمع» است به این معنی که آنچه از مکاسب بنده و نتیجهٔ قیام او بر وظایف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و آنچه که از مواهب الهی و نتیجهٔ لطف واحسان و فضل خداوندی است «جمع» است. (**فرهنگ علوم عقلی**، **فرهنگ عرفانی**، **رسالهٔ قشیریه**، ص ۳۶، **شرح قیصری**، ص ۱۰، **کشف المحجوب**، ص ۲۲۵، ۲۹-۳۲۳، **کشاف**، ص ۱۵۵۵، **اللمع**، ص ۴۰-۳۳۹، **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۱۰۳، **شرح تعرّف**، ج ۴،ص ۶۴-۶۰، **خلاصه شرح تعرّف**، ص ۴۰۱، **فرهنگ اشعار حافظ**، ص ۸-۷۴، **تاریخ تصوف در اسلام**، ص ۴۵۷، **شرح شطحیات**، ص ۵۶۳، **مصباح الهدایه**، ص ۱۲۹،۱۲۸).

۱۴- «رولاند خشمگین» نام داستانی است مشهور از ادیب ایتالیایی لدویکو آریستو، متولد سال ۱۴۷۴ در جیو و در گذشتهٔ سال ۱۵۳۳ میلادی است. این داستان معرف آداب اروپایی از قرن پنجم تا هیجدهم میلادی است و به بیشتر زبانهای دنیا هم ترجمه شده است (به نقل از: **اسلام و تصوف**، ترجمه محمد حسین مدرس نهاوندی، ص ۱۴۲، پانویس شمارهٔ ۱).

۱۵- لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يا سَيِّدي و مُولٰاتي　　　لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يا قَصْدي و مَعْنايي
يا عَيْنَ عَيْنِ وُجُودي مُنْتَهى هِمَمي　　　يا مَنْطِقي و اِشاراتي و اَيْمائي
يا كُلَّ كُلّي و يا سَمْعي و بَصَري　　　يا جُمْلَتي و تَباعيضي و اَجْزائي

۱۶- در اصطلاح فلاسفه کثرت در مقابل وحدت است و تعریف آن را نیز بمقابلیت با وحدت کرده اند و بعبارت دیگر تعریف کثرت بطور استقلال و تعریف بحد، امکان ندارد. فلاسفهٔ متألّه گویند، وجود در عین وحدت جامع و واجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است و اولین کثرتی که در عالم وجود تحقق یافت مرتبهٔ صفات و اسماءاست. وجودات و موجودات در عین کثرت فانی در وحدت اند و ظل و رشح وجود بسیط واحد بوحدت حقیقی میباشند و وجود اندر کمال خویش ساری است و تعیّنها امور اعتباری است. (**فرهنگ علوم عقلی**، به نقل از **اسفار**، ج ۳، ص ۲۹، **شرح منظومه**، ص ۱۶۸، **فرهنگ عرفانی**، **گنجینة الاسرار**، ص ۲۳).

۱۷- اصطلاح «انسان کامل» جنبهٔ اشراقی و عرفانی دارد و بیان آن بطریق خاص از مختصات فلسفهٔ اسلامی است. صدرا در بیان حقیقت انسان گوید: انسان عالم صغیر است که مشتمل بر سه مرتبت است که مرتبت اشرف و اعلای آن نفس است و مرتبت ادنی و اخص آن بدن است و کلیهٔ موجودات که در

عالم کبیر متحقق اند و در عالم صغیر که انسان باشد منطوی میباشند و «فیك انطوی العالم الاکبر» و انسان هر گاه در مرتبت علم و عمل به کمال ممکن خود برسد و در طرف علم نفس او بمرتبتي برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و در مرتبت عمل بعد از تخلیه و تحلیه و تجلیه مراتب اسفار اربعهٔ الی الله را در مقام سیر و سلوك طی کرده باشد آنرا انسان کامل و خلیفه الله بر روی زمین گویند. قیصری گوید: جمیع مراتب الهی و کونی از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود مرتبت انسان کامل است و از این جهت خلیفهٔ خدا است که کتاب جامع کتب الهی و کَوْنی است.

جیلی می گوید: بدان ای برادر که انسان کامل نسخهٔ حق تعالی است، همانگونه که پیامبر - صلی الله علیه وآله - از آن خبر داده است و گفته: «خلق الله آدم علی صورة الرحمان» خداوند انسان را در صورت رحمان آفرید و این بدان سبب است که خداوند زندهٔ دانای توانای شنوای بینای سخنگوست، وانسان نیز داناو...است. سپس بدان که انسان کامل کسی است که شایستهٔ اسماء ذاتیه و صفاتیه الهی است بشایستگی اصیل و دارای آنهاست به حکم مقتضای ذاتی، زیرا او از حقیقت خویش بدان عبارت سخن می‌گوید و بر لطیفهٔ خویش بدان اشارت می‌کند و هیچ مستندی در هستی، جز انسان کامل، برای آنها وجود ندارد. مثال او برای حق، مثال آینه است که شخص خود را جز در آن نتواند دید و گرنه ممکن نیست که او صورت خویش را جز در آینهٔ اسم «الله» بیند. پس این نام آینهٔ اوست و انسان کامل نیز آینهٔ حق است و خداوند تعالی بر خویش واجب کرده است که اسماء و صفات خویش را جز در انسان کامل نبیند.

به قول مرحوم استاد همایی، انسان کامل مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی و دارای منصب و مقام خلیفة اللهی است.... عرفا مجموعهٔ عالم وجود را از واجب و ممکن به پنج مرتبه یا پنج بخش تقسیم می کنند که آنرا « حضرات خمس» یعنی مراتب پنجگانهٔ وجود می‌گویند، و آخرین مرتبهٔ قوس نزول را که وجود نوع آدمی است حضرت انسان و کَوْن جامع می نامند ...و نوع انسان را از آن جهت « کَوْن جامع» یعنی موجود و مخلوق جامع می‌گویند که نسخهٔ جامعی است از هر چه در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات، و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد، یعنی همانطور که .... انسان عالم صغیر است، که هر چه در عالم کبیر وجود گرفته است نمونه و نمودارش در نشأه انسانی موجود است بل که هر گاه به نظر عرفانی بنگریم و روحانیت انسان کامل را در نظر بگیریم، انسان، عالم کبیر، و مجموعهٔ هستی همه عالم صغیر است. (فرهنگ عرفانی، فرهنگ علوم عقلی، اسفار، ج ۱، ص ۲، ج ۲، ص ۵۳، ج ۴، ص ۳۴، شرح فصوص، ص ۳۷، تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا، ص ۱۲۵ -۱۲۴، مولوی

نامه، ص ۸۹-۱۸۸).

۱۸- «اَللّٰهُمَ فِی الَّرفیق الاْ عْلی» [خدایا مرا با برترین دوست همراه گردان]. این حدیث بدین صورت هم آمده است: «اللّٰهُم اَغْفَرلِي وَ اَرْحَمْني وَ الْحِقْني بِالرَّفیق اَلاْعْلیٰ». مولانا فرماید:

هر شبی تا روز زین شوق هدی   او رفیـق راه اعـلـی مـی زدی

(مثنوی، ص ۳۹۲)

(صحیح بخاری، ج ۶،ص ۱۱۰، جامع صغیر، ج ۱، ص ۵۵، نهایه ابن اثیر، ج ۲، ص ۹۹۳).

۱۹- اِنْ تُبْدِ حَبیبی بِایِّ عَیْنٍ اَراهُ   بِعَیْنِه لا بِعَیْنی فَلَیْسَ غَیْرُ یَراهُ

در کتاب اسلام و تصوف، ترجمهٔ محمد حسین مدرس نهاوندی، ص ۱۴۷، کلمهٔ تُبْدِ «تُبْدي» آورده شده که ظاهراً خطاست و با تقدیم اِنْ شرطیه حرف علّه محذوف می افتد.

کتابشناسی

آتشکدهٔ آذر

آذر بیگدلی، باهتمام فتح محمد صالح محمد و عبدالکریم. بمبئی [بی نا] ۱۲۷۷ ق.

آداب المریدین

ضیاءالدین ابونجیب سهروردی، ترجمهٔ عمربن محمدبن احمد شیرکان، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولا [۱۳۶۳].

احادیث مثنوی

بدیع الزمان فروزانفر [تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۷].

احیاءالعلوم الدین

ابوحامد محمد غزالی، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱.

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

داریوش شایگان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.

ارکان عرفان

مجموعهٔ چهار رسالهٔ مشهور: عقل و عشق از شیخ نجم الدین رازی، نور وحدت از خواجه حوراء معروف به مغربی، مباحثه شب و روز و رسالهٔ عقل و عشق از خواجه عبدالله انصاری. تهران: نور فاطمه، ۱۳۶۱.

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید

باهتمام ذبیح الله صفا [تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸].

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید
محمد منور، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه، ۱۳۶۶.
الأسفار الأربعه
صدرالدین محمد الشیرازی. قم: مکتبة المصطفوی [بی تا].
اسلام و تصوُّف
ر.ا. نیکلسن، ترجمهٔ محمد حسین مدرس نهاوندی. تهران: زوّار، ۱۳۴۱.
اصطلاحات صوفیه
سید نورالدین شاه نعمت الله. بمبئی [بی نا] ۱۳۱۲ ق.
اصول کافی
محمد بن یعقوب کلینی رازی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، ۱۳۴۸.
اُنس التائبین و صراط الله المبین
احمد جام نامقی (ژنده پیل)، به کوشش علی فاضل. تهران: بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۵۰].
اوراد الاُحباب و فصوص الآداب
ابو المفاخر یحیی باخرزی، به کوشش ایرج افشار [تهران: دانشگاه تهران [۱۳۴۵].
بحث در آثار و افکار و احوال حافظ
قاسم غنی. تهران [زوّار] ۱۳۲۲.
بستان العارفین و تحفة المریدین
ابولفضل محمدبن احمد طبسی، تصحیح احمد علی رجائی. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۵۴].
پردهٔ پندار
علی دشتی [تهران: مؤسسه اطلاعات] جاویدان، ۱۳۵۳-۱۳۵۴.
پیدایش و سیر تصوف (چند مقاله)
رینولد ا. نیکلسون، ترجمه محمد باقر معین. تهران: توس، ۱۳۵۷.
تاریخ ادبیات ایران
ادوارد براون، ترجمه و حواشی فتح الله مجتبایی. تهران: مروارید، ۱۳۶۱.
تاریخ ادبیات در ایران
ذبیح الله صفا. تهران: فردوسی، ۱۳۶۶.

تاریخ الحکماء

علی بن یوسف قفطی، به کوشش بهین دارائی [تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷].

تاریخ تصوّف دراسلام وتطوّرات وتحوّلات مختلفهٔ آن از صدراسلام تا عصرحافظ....

قاسم غنی [تهران: ابن سینا] ۱۳۳۰.

تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی

ذبیح الله صفا [تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶].

تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمهٔ الفرق بین‌الفرق

ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، با مقدمه و ...محمد جواد مشکور. تبریز: حقیقت، ۱۳۳۳.

تذکرة الاًولیاء

محمد بن ابراهیم عطار، بررسی و...محمد استعلامی. تهران: زوّار، ۱۳۴۶.

تذکرهٔ ریاض‌العارفین

رضا قلی خان هدایت، به کوشش مهرعلی گرگانی. تهران: محمودی، ۱۳۴۴.

ترجمان الاًشواق

محیی الدین ابن عربی [نسخهٔ خطی]

التصرف لمذهب التصوّف

محمد بن اسحاق کلاباذی، تصیح آرتورجان آربری. قاهره [بی نا] ۱۳۵۳ ق.

التصفیه فی احوال المتصوّفه

قطب الدین ابوالمظفر منصوربن اردشیرالعبادی. به تصیح غلامحسین یوسفی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۴۷].

تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا (فکر شخصیّت در تصوّف)

رینولد ا. نیکُلسن، ترجمهٔ محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: توس، ۱۳۵۸.

تصوّف و ادبیّات تصوّف

آندره یوگنی یویچ برتلس. ترجمهٔ سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر [۱۳۵۶].

تفسیر تبیان

شیخ الطائفه محمدبن حسن طوسی، تحقیق احمد حبیب قیصر العاملی. نجف: مکتبة الامین، ۱۳۸۹ق.

تفسير فاتحة الكتاب

تأليف يكي از فضلای بعد از عصر ملا محسن فيض، با تعليق و تصحيح جلال الدين آشتيانی.

تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حكمت ايران، ۱۳۶۰.

تمهيدات

عبدالله بن محمد عين القضاة، با مقدمهٔ عفيف عسيران [تهران: بی نا، ۱۳۴۱].

توضيح الملل، ترجمه الملل و النحل

محمد بن عبدالكريم شهرستانی، تحريرنو و ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی، با مقدمه و... محمدرضا جلالی نائينی. ويرايش ۲. تهران [بی نا] ۱۳۵۸.

توضيح شرح فارسی بر كلمات قصار باباطاهر عريان

باباطاهر، تأليف ملاسلطان محمد سلطانعلی شاه گنابادی [بی جا: بی نا] ۱۳۳۴.

الجامع الصغير فی احاديث البشير النذير وبالهامش كتاب كنوز الحقايق فی حديث خير الخلائق

عبدالرحمان بن ابی بكر السيوطی. قاهره: المطبعة الخيريه، ۱۳۲۱ ق.

چهارمقاله

احمد نظامی عروضی سمرقندی، به سعی محمد بن عبدالوهاب قزوينی. تهران: اشراقی، ۱۲۲۷ ق، ۱۹۰۹ م.

حبيب السير

غياث الدين بن همام الدين حسينی (خواندمير)، زير نظر محمد دبير سياقی. تهران: خيّام، ۱۳۶۲.

حديقة الحقيقه و شريعة الطريقه

مجدودبن آدم سنايی، تصحيح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۵۹].

حكمة الأشراق

يحيی بن حبش سهروردی، ترجمهٔ سيدجعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۵۵].

حلّية الأولياء و طبقات الأصفياء

احمد بن عبدالله ابونعيم. مصر: مكتبه الخانجی، ۱۳۵۱

خاندان نوبختی

عباس اقبال. تهران: طهوری [۱۳۴۵].

خط سوم ...

ناصرالدین صاحب الزمانی.تهران: عطایی، ۱۳۵۱.

خلاصهٔ شرح تعرّف

به تصحیح احمدعلی رجایی [تهران] بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۴۹].

دایرة المعارف فارسی

به سرپرستی غلامحسین مصاحب.تهران: فرانکلین، ۱۳۴۵.

درد جاودانگی

میگل د. اونامونو، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی.تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰.

در دیارصوفیان

بنگرید به: پردهٔ پندار

دستورالعلماء

قاضی عبدالنبی احمد نگری، حیدرآباد [بی نا] ۱۳۳۱ ق.

دیوان حافظ

شمس الدین محمد حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی.تهران: زوّار، ۱۳۲۰.

دیوان شیخ علی مشهور به باباکوهی

محمدبن عبدالله باباکوهی.شیراز: معرفت، ۱۳۳۲.

دیوان و رسالهٔ المفید للمستفید

محمد بن حسین بابا افضل کاشانی.مقابله و تصحیح مصطفی فیضی و دیگران.تهران: زوّار، ۱۳۶۳.

الذّریعه

آقابزرگ طهرانی. بکوشش احمد دیباجی.طهران: کتابفروشی اسلامیه [۱۳۵۲].

رسالهٔ اصطلاحات محمد طبسی

محمدبن علیشاه قصاب. تهران: نورفاطمه، ۱۳۶۲.

الرسالة القشیریه ترجمهٔ رساله قشیریه

عبدالکریم بن هوازن قشیری، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

رساله فی سریان الوجود

ابوالقاسم صدر الدین شیرازی [نسخهٔ خطی]

رسائل آخوند ملاصدرا

ابوالقاسم صدرالدین شیرازی [بی جا: بی نا] ۱۳۰۲ ق.

رسائل اخوان الصّفا

اخوان الصفا. بمبئی [بی نا] ۱۳۰۱ ق.

زبدة الحقایق

عزیزالدین بن محمد نسفی. تصحیح و... حق وردی ناصری. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی

ترجمهٔ احمد آرام و دیگران، ویراستار حسین معصومی همدانی. تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید ابوالخیر، به تصحیح و...سعید نفیسی. تهران: کتابخانهٔ شمس، [۱۳۳۴].

سرچشمهٔ تصوّف در ایران

سعید نفیسی. تهران: فروغی [۱۳۴۳].

سفرنامهٔ حکیم ناصرخسرو قبادیانی

ناصر خسرو، با حواشی و تعلیقات محمد دبیر سیاقی. تهران: زوّار [۱۳۵۶].

سفینهٔ فرّخ

محمود فرّخ. مشهد: چاپخانهٔ نبردما، ۱۳۳۰.

سیرت الشیخ الکبیر ابوعبدالله محمدبن الخفیف الشیرازی

ترجمه رکن الدین یحیی بن جنیدشیرازی، مصحّح اشمیل طاری. آنکارا: دانشکدهٔ الهیات، ۱۹۴۵م

سیر حکمت در اروپا

محمد علی فروغی. تهران: زوّار [۱۳۱۷].

سیر رباعی در شعر فارسی (به ضمیمهٔ اجمالی درباب فهلوی)

سیروس شمیسا. تهران: آشتیانی، ۱۳۶۳.

سیر فلسفه در ایران

محمد اقبال لاهوری، ترجمه ا.ح.آریان پور. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.

شرح المنظومه

حاج ملاهادی سبزواری، با حواشی شیخ محمد تقی آملی، با تعلیقات فاضل الحسینی المیلانی [مشهد: مطبعهٔ سعید، بی تا].

شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی ...

جواد سلماسی زاده. تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۵۵.

شرح حکمة الأشراق

قطب الدین محمود شیرازی، تصحیح اسدالله بن محمد الیزدی هراتی. تهران [بی نا] ۱۳۱۳ ق.

شرح شطحیات

روزبهان بن ابی نصر روزبهان بقلی.به تصحیح و مقدمهٔ فرانسوی هانری کربن. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰.

شرح فصوص

داود بن محمود قیصری. دارالخلافه، ۱۲۹۹ ق.

شرح گلشن راز

شیخ محمد لاهیجی، با مقدمهٔ کیوان سمیعی.[تهران] کتابفروشی محمودی [۱۳۳۷].

شرح مثنوی شریف

بدیع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران [۱۳۴۶].

شرح نصاب

مسعود بن ابی بکر، تألیف محمد حسین بن محمد رضا طالقانی [بی جا: بی نا] ۱۳۰۲ ق.

شرح نصاب الصّبیان

مسعود بن ابی بکر، ابونصر فراهی [بی جا: بی نا] ۱۲۱۰ ق.

صحیح بخاری

امام محمدبن اسماعیل. هند [بی نا] ۱۹۳۸ م.

صحیح مسلم

مسلم بن حجاج.بیروت: دارالاحیاءالکتب العربیه، ۱۳۷۴ ق.

صد میدان

خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام قاسم انصاری. تهران: طهوری، ۱۳۶۰.

طبقات الصّوفیه

خواجه عبدالله انصاری، تصحیح محمد سرور مولائی [تهران: توس، ۱۳۶۲].

طرائق الحقایق

محمدمعصوم شیرازی «معصومعلیشاه»، باتصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: سنائی [بی تا].

عوارف المعارف

شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی [۱۳۶۴].

غزالی نامه

جلال الدین همایی. تهران: فروغی [۱۳۴۳].

الفتوحات المکّیّه

محیی الدین عربی، تحقیق د - عثمان یحیی. [قاهره] الهیئة المصوبة العامة الکتاب، ۱۳۹۸ ق، ۱۹۷۸ م.

فرهنگ اشعار حافظ

احمد علی رجائی. تهران: زوّار [۱۳۴۰].

فرهنگ تلمیحات

سیروس شمیسا. تهران: فردوسی، ۱۳۶۶.

فرهنگ علوم عقلی ...

سید جعفر سجادی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۶۱.

فرهنگ فارسی

محمد معین. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.

فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی

سید جعفر سجادی تهران : طهوری، ۱۳۵۰.

فرهنگ معارف اسلامی

سید جعفر سجادی [تهران] شرکت مؤلفان و مترجمان ایران [۱۳۶۶].

کاشف الأسرار

عبد الرحمان محمد اسفراینی، به اهتمام هرمان لندلت. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل، دانشگاه تهران ۱۳۵۸.

کتاب الأنسان الکامل

عزیز الدین نسفی، به تصحیح ماریژان موله. تهران، قسمت ایرانشناسی ایران و فرانسه [۱۳۵۰].

کتاب اللّمع فی التّصوّف

عبدالله بن علی ابونصر سرّاج، تصحیح رنولد الن نیکلسن: لندن: بریل [بی نا] ۱۹۱۴ م.

کتاب فیه مافیه

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، باتصحیحات بدیع الزمان فروزانفر[تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸].

کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم

محمد بن علی بن تهانوی . هند [بی نا] ۱۸۶۲ م.

کشف الأسرار و وعدة الأبرار

ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به کوشش علی اصغر حکمت [تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۴].

کشف الحقایق

شیخ عبدالعزیز بن محمد نسفی، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

کشف المحجوب

علی بن عثمان هجویری، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، با مقدمهٔ قاسم انصاری.تهران: طهوری، ۱۳۵۸.

کلمات مکنونه

محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، به اهتمام محمد مهدی گلپایگانی. تهران [بی نا، ۱۳۱۶].

کلیات اشعار شاه نعمت الله ولی

نعمت‌الله بن عبدالله نعمت‌الله ولی، به سعی جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی، ۱۳۶۹.

کلیّات سعدی

مصلح‌بن عبدالله سعدی، تصحیح محمد علی فروغی [تهران: جاویدان، ۱۳۱۹].

کلیّات شمس تبریزی

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، به اهتمام منوهر لال بهار گوبی. لکنهو [بی نا] ۱۳۳۵ ق.

کلیّات شمس یا دیوان کبیر

جلال الدین محمد بن محمد مولوی، باتصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.

کمدی الهی

دانته آلیگیری، ترجمه از متن ایتالیایی با مقدمه و شرح و حواشی از شجاع‌الدین شفا [تهران: امیرکبیر] ۱۳۴۷.

کنوز الحقایق

عبدالرئوف مناوی. قاهره [بی نا، ۱۳۷۳ ق.].

کیمیای سعادت

محمد بن محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.

گزیدهٔ غزلیّات شمس

جلال‌الدین محمدبن محمد مولوی، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: حبیبی، ۱۳۶۵

گلستان

مصلح بن عبدالله سعدی، به کوشش نور الله یزدانپرست. تهران: دانش، ۱۳۴۸.

گنجینهٔ الأسرار، بانضمام دیوان وحدت کرمانشاهی

عمان سامانی [تهران: افست گلشن، ۱۳۴۹].

لغت نامه

علی اکبر دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

لوامع و لوایح

عبد الرحمان بن احمد جامی، با مقدمهٔ ایرج افشار. تهران: منوچهری، ۱۳۶۰.

مثنوی معنوی

جلال الدین محمدبن محمد مولوی، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولدالین نیکلسون. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰.

مثنوی هفت اورنگ

عبدالرحمان بن احمد جامی، به تصحیح و مقدمهٔ آقا مرتضی مدرس گیلانی تهران: سعدی، ۱۳۶۱.

مجموعهٔ رسائل خواجه عبدالله انصاری

عبدالله بن محمدانصاری، به اهتمام محمدشیروانی [تهران] نتشارات بنیاد فرهنگ ایران [۱۳۵۲].

مرصادالعباد

عبد الله بن محمد نجم رازی، به سعی و اهتمام حسین الحسینی نعمة اللهی [تهران]: سنائی [بی تا].

مستدرك

ژول لابوم، گردآورنده ادوارد مونتیه، مترجم از فرانسه به عربی محمد فؤاد عبد الباقی، با مقدمهٔ میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه [۱۳۵۵].

مسند

احمدبن محمد حنبل. قاهره: مطبعة المیمنیّه، ۱۳۱۳ ق .

مشکاة الأنوار

محمد بن محمد غزالی، به کوشش ابوالعلاء عفیفی. قاهره: الدارالقومیه للطباعه و النشر، ۱۳۸۳ ق، ۱۹۶۴ م.

مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه

عزّالدین محمود کاشانی، باتصحیح و مقدمهٔ جلال همائی. تهران: سنائی [۱۳۲۵].

مصنّفات عین‌القضاة همدانی

عبدالله بن محمد عین القضاة، با مقدمه و تصحیح و... عفیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.

معارف بهاء ولد

محمد بن حسین خطیبی بلخی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر [تهران: انتشارات زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۵۲].

المعجم المفهرس

ا. ی. وِنْسنك. لیدن: مکتبه بریل، ۱۹۳۶ م.

مقدمهٔ ابن خلدون

عبدالرحمان بن خلدون، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

مقدمه رومی و تفسیر مثنوی

رنالد الن نیکلسن، ترجمه و تعلیق اوانس اوانسیان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰.

الملل و النحل

محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ترجمهٔ افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح و ترجمه و تحشیهٔ محمد رضا جلالی نائینی. تهران: اقبال، ۱۳۵۰.

مناقب العارفین

شمس الدین احمد افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی. [تهران] دنیای کتاب، [۱۳۶۲].

المواقف و المخاطبات

محمد بن عبدالجبّار نفّری، به تصحیح ا.ی. آربری. قاهره: دار الکتب المصریه، ۱۹۳۴ م.

مولوی نامه

جلال الدین همایی [تهران] آگاه [۱۳۵۶].

نثر طوبی

حاج میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

نفحات الأنس من حضرات القدس

عبدالرحمن بن احمد جامی، به تصحیح و....مهدی توحیدی پور. تهران: سعدی، ۱۳۳۶.

النّهایه في غریب الحدیث والأثر

مبارك بن محمد ابن‌الأثیر، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمودمحمد الطناحی. قاهره: عیسی البابی الحلبی، ۱۹۶۳-۱۹۶۶ م.

واژه نامه

(انگلیسی- فارسی)

A

absence from self	غیبت
absolute Being	وجود مطلق
abstinence	وَرَع
acquiesence	رضا
adept	مراد
Almighty God	قادر متعال
anchorite	راهب، صومعه ای
anthropomorphism	تشبیه، انسان انگاری خدا ، تألیهٔ انسان
antinomianism	شرع گرایی
apocalyptic vision	دیدار شهودی
ascetic	زاهد
aspirations	امیال
attraction	جذبه
austerity	زهد ، رياضت
autohypnosis	تلقین نَفْس
Axis	قطب

B

Being	وجود
bodily eye	چشم سَرْ

C

certainty	یقین
contemplation	مشاهده
contemplative life	حیات مشاهدتی
conversion	نوکیشی
convert	بازآمده
cosmic consciousness	سِرّ کائنات

D

deification	تقّرب به مقام الوهیت
Dervish Orders	سلسله های دراویش
discernment	فراست
disciple	مرید
divine beauty	جمال ربانی، جمال الهی
divine essence	ذات الوهی
divine grace	لطف الهی
divine love	عشق الهی
divine unity	وحدت الوهی
divine voice	هاتف ربانی
doctrine	آموزه، آیین
dogmatism	خشک اندیشی
drinking	شُرْب

drinking-song	خَمْریّه
dualism	دوگرایی

E

eclecticism	التقاط گرایی
ecstasy	جذبه
emanation	فیض
emotion	حال
emotiomal faith	ایمان عاطفی
esoteric	باطنی
essentialisation	جوهریت
eternal	ازلی
Eternal	صمد
eternal tables	الواح سرمدی
ethical discipline	انضباط اخلاقی
excommunicate	تکفیر شدن

F

feeling	وَجْد

G

gnosic	معرفت
gnosticism	آیین گنوسی
God-man	خدا- انسان
God's gift	موهبت حق
grace	فضل

H

hearing	سماع
heart	دل
heart eye	چشم دل
heaven of heavens	سماوات العُلی
heavenly voice	آواز هاتف
hermit	راهب
His justice	عدل الهی
His providence	مشیت الهی
holy mysteries	اسرار قدسی
hope	رجا
humility	فروتنی

I

idolater	بت پرست
illumination	تجلّی، اشراق
illuminative life	حیات اشراقی
immanent	درون باشنده
immanent Reality	وجود ذاتی
immanent spirit	روح حلولی، روح درون باشنده
incarnate	تجسّد یافتن
incarnation	تجسّد
individuality	فردیت
individual self	نَفْس جزئی
inhaling and exhaling the breath	حَبْس نَفَس
inscrutable will	ارادهٔ غیبی
insight	بصیرت

inspiration	الهام
intellectual abstraction	تجرید فکری
intellectual self	نَفْس عاقله
interior ascent	عروج باطنی
intimacy	اُنس
intoxication	سُکْر
intuitive knowledge	شناخت شهودی
inward composure	فراقت اندرون

J

Judgment dag	روز داوری

K

knower	شناسنده، عارف
knowledge	معرفت، شناخت

L

lasting repentance	توبهٔ نصوح
litany	ذِکْر
Logos	کلمه، کلمة الله، نور محمدی
longing	شوق
lord of slaves	رب بندگان
love	عشق

M

meditation	مراقبه
mercy	رحمت

metempsychosis	تناسخ
microcosm	عالَم صغیر
monist	یگانه انگار
monotheism	یکتاپرستی
moral self	نَفْس اخلاقی
mortification	مجاهدت نَفس
mystic	عارف
mystical experiences	تجربیات عرفانی، احوال عرفانی

N

nearness To God	قُرْب
novice	مُبتدی

O

odservance of the breaths	مراعات انفاس
[The] One	اَحَد
otherness	غیریت

P

pantheistic	وحدت وجودی
passing away	فنا
passing away of passing away	فناء الفناء
patched frock	مرقعه، خرقه
path	طریقت
patience	صبر
penitence	استغفار، توبه
penitent	توبه کار

percipient self	نَفس مدرکه
perfect manhood	انسانیت کامل
personal deification	تقّرب فرد به مقام الوهیت، تألّه انسان
pharisee	زهد فروش
phenomenal	عَرَضی
poverty	فقر
predestinarianism	جبرگرایی
predestination	قضا
primial Intelligence	عقل اول
proximity to God	قُرْب
purgative life	حیات تطهیری
purgative way	راه تطهیری
purification	تصفیهٔ باطن
purity	صفا

Q

qualities of Allah	صفات خداوند
quietism	توَکل
quietist	اهل رضا

R

rapture	وَجْد
rationalism	خردگرایی
real Being	وجود حقیقی
recollection	ذِکْر
renunciation	زهد، ترک دنیا
repentance	توبه

S

saintship	ولایت
salvation	رستگاری
satisfaction	رضا
scepticism	شك گرایی
sectarianism	فرقه گرایی
seeker	طالب
self-abandonment	انکار نَفْس
self-concenterataion	تمرکز بر خویشتن
self-consciousness	خود شناسی
self-culture	پرورش نَفْس
self-devotion	ایثار نَفْس
self-renunciation	انکار نَفْس
self-sacrifice	ایثار
self-surrender	تسلیم نَفْس
silent recollection	ذِکْرِ خفی
sinlessness	عصمت
solitude	گوشه نشینی
spirit	روح، نَفْس، جان
spiritual adepts	کاملان روحانی
spiritual eye	چشم دل
spiritual peace	جمعیت خاطر
spiritual pride	غرور روحی
spoken recollection	ذِکْرِ جَلی
stages	مقامات
states	احوال

substitution	استحاله
sufism	تصّوف

T

taste	ذوق
tavern	خرابات
telepathy	دورآگاهی
temperament	طبیعت
theology	کلام
theosophist	عارف
theosophy	عرفان
throne	عرش
torment	عذاب
tranquillity	طمأنینه
transcendant	فرا باشنده
transcendent God	خدای متعال
transcendent personality of Allah	شخصیت متعال خداوند
transcendental theory	اصل استعلایی
transmutation	تَبدُّل
transubstantiation	جوهریت
traveller	سالك
tribulation	دردوبلا
trust in God	توکل

U

uncreated	قدیم
union with Reality	فناء فی الحق

unitive state	حال اتحاد
universal Being	وجود کلی
universal Reason	عقل کلی

V

veil	حجاب
vigil	شب زنده داری
vision of the heart	دیدار دل (رؤیت القلب)
vows of silence	نذر سکوت

W

well-doing	احسان
wine-bibber	خراباتی
word of God	کلام الله
[The] world-soul	جانِ جهان
wrath	غضب

واژه نامه

(فارسی- انگلیسی)

آ

آموزه	doctrine
آواز هاتف	heavenly voice
آیین	doctrine
آیین گنوسی	gnosticism

ا

اَحَد	[The] One
احسان	well-doing
احوال	states
احوال عرفانی	mystical experiences
ارادهٔ غیبی	inscrutable will
ازلی	eternal
استحاله	substitution
استغفار، توبه	penitence
اسرار قدسی	holy mysteries
اشراق	illumination

اصل استعلایی	transcendental theory
التقاط گرایی	eclecticism
الواح سرمدی	eternal tables
الهام	inspriation
امیال	aspirations
اُنس	intimacy
انسان انگاری خدا	anthropomorphism
انسانیت کامل	perfect Manhood
انضباط اخلاقی	ethical discipline
انکار نَفْس	self-renunciation , self-abandonment
اهل رضا	quietist
ایثار	self-sacrifice
ایثار نَفْس	self-devotion
ایمان عاطفی	emotional faith

ب

باز آمده	convert
باطنی	esoteric
بت پرست	idolater
بصیرت	insight

پ

پرورش نَفْس	self-culture

ت

تألّه انسان	personal deification
تألیهٔ انسان	anthropomorphism

تَبَدُّل	transmutation
تجربیات عرفانی	mystical experiences
تجرید فکری	intellectual abstraction
تَجسُّد	incarnation
تَجسُّد یافتن	incarnate
تجلّی	illumination
ترك دنیا	renunciation
تسلیم نَفْس	self-surrender
تشبیه	anthropomorphism
تصفیهٔ باطن	purification
تصوُّف	Sūfism
تقرُّب به مقام الوهیت	deification
تقرُّب فرد به مقام الوهیت	personal deification
تکفیر شدن	excommunicate
تلقین نَفْس	autohypnosis
تمرکز بر خویشتن	self-concentraion
تناسخ	metempsychosis
توبه	repentance , penitence
توبه کار	penitent
توبهٔ نصوح	lasting repentance
توکل	quietism , trust in God

ج

جان	spirit
جانِ جهان	The world-soul
جبر گرایی	predestinarianism
جذبه	ecstasy , attraction

جمال الهی	divine beauty
جمال ربانی	divine beauty
جمعیت خاطر	spiritual peace
جوهریت	Transubstantiation , essentialisation

چ

چشم سَر	bodily eye
چشم دل	spiritual eye , heart eye

ح

حال	emotion , state
حال اتّحاد	unitive state
حَبْس نَفَس	inhaling and exhaling the breath
حجاب	veil
حیات اشراقی	illuminative life
حیات تطهیری	purgative life
حیات مشاهدتی	contemplative life

خ

خدا-انسان	God-man
خدای متعال	transcendent God
خرابات	tavern
خراباتی	wine-bibber
خرد گرایی	rationalism
خرقه	patched frock
خشك اندیشی	dogmatism
خَمْریّه	drinking-song

خودشناسی	self-consciousness
خوف	fear

د

درد و بلا	tribulation
درون باشنده	immanent
دل	heart
دورآگاهی	telepathy
دوگرایی	dualism
دیدار دل(رؤیت القلب)	vision of the heart
دیدار شهودی	apocalyptic vision

ذ

ذات الوهی	divine essence
ذِکر	litany , recollection
ذِکر جَلی	spoken recollection
ذِکر خَفی	silent recollection
ذوق	taste

ر

راهب	anchorite , hermit
راه تطهیری	purgative way
رب بندگان	Lord of slaves
رجا	hope
رحمت	mercy
رستگاری	salvation
رضا	acquiesence , satisfaction

روح	spirit
روح حلولی	immanent spirit
روح درون باشنده	immanent spirit
روزداوری	Judgment day
ریاضت	austerity

ز

زاهد	ascetic
زهد	renunciation , austerity
زهد فروش	pharisee

س

سالك	traveller
سِرّ کائنات	cosmic consciousness
سُکْر	intoxication
سلسله های دراویش	Dervish Orders
سماع	hearing
سماوات العُلی	heaven of heavens

ش

شب زنده داری	vigil
شخصیت خداوند متعال	transcendent personality of Allah
شُرْب	drinking
شرع گرایی	antinomianism
شك گرایی	scepticism
شناخت	knowledge
شناخت شهودی	intuitive knowledge

شناسنده	knower
شوق	longing

ص

صبر	patience
صفا	purity
صفات خداوند	qualities of Allah
صمد	Eternal
صومعه ای	anchorite

ط

طالب	seeker
طبیعت	temperament
طریقت	path
طمأنینه	tranquillity

ع

عارف	mystic , theosophist , knower
عالَم صغیر	microcosm
عدل الهی	His justice
عذاب	torment
عرش	throne
عَرَضی	phenomenal
عرفان	theosophy
عروج باطنی	interior ascent
عشق	love
عشق الهی	divine love

عصمت	sinlessness
عقل اول	primial intelligence
عقل کلی	universal Reason

غ

غرور روحی	spiritual pride
غضب	wrath
غیبت	absence from self
غیرت	otherness

ف

فرا باشنده	transcendant
فراست	discernment
فراغت اندرون	inward composure
فردیت	indivduality
فرقه گرایی	sectarianism
فروتنی	humility
فضل	grace
فقر	poverty
فنا	passing away
فناء الفناء	passing away of passing away
فناء فی الحق	union with Reality
فیض	emanation

ق

قادر متعال	Almighty God
قدیم	uncreated

قُرب	proximity to God , nearness to God
قطب	Axis
قضا	predestination

ک

کاملان روحانی	spiritual adepts
کلام	Theology
کلام‌الله	word of God
کلمه	Logos
کلمة الله	Logos

گ

گوشه نشینی	solitude

ل

لطف الهی	divine grace

م

مبتدی	novice
مجاهدت نَفْس	mortification
محبّت	love
مراد	adept
مراعات انفاس	observance of the breaths
مراقبه	meditation
مرقعه	patched frock
مرید	disciple
مشاهده	contemplation

مشیت الهی	His providence
معرفت	gnosis , knowledge
مقامات	stages
موهبت حق	God's gift

ن

نذر سکوت	vows of silence
نَفْس	spirit
نَفْس اخلاقی	moral self
نَفْس جزئی	individual self
نَفْس عاقله	intellectual self
نَفْس مُدْرِکه	percipient self
نور محمدی	Logos
نو کیشی	conversion

و

وَجْد	rapture , feeling
وجود	Being
وجود حقیقی	real Being
وجود ذاتی	immanent Reality
وجود کلّی	universal Being
وجود مطلق	absolute Being
وحدت الوهی	divine unity
وحدت وجودی	pantheistic
وَرَع	abstinence
ولایت	saintship

ه

هاتف ربانی	divine voice

ی

یقین	certainty
یکتا پرستی	monotheism
یگانه انگاری	monist

نمایه ها

نمایه

(احادیث قدسی، احادیث، اخبار، روایات و دعاها)

نمایه

(آیـــات)

نمایه

(اقوال)

نمایه

(نام کسان، جاها، کتابها و فرقه ها)

ب

چ

ح

د

ذ

ر

س

ش

ص

ظ

ع

ق

ك

ی

نمایه

اشعار